AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
FILOSOFÍA

Julián Serna Arango

Las apuestas perdidas de Occidente

Universales, inmortalidad y culto al presente



ANTHROPOS

This page intentionally left blank

LAS APUESTAS PERDIDAS DE OCCIDENTE

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS

FILOSOFÍA

81

Julián Serna Arango

LAS APUESTAS PERDIDAS DE OCCIDENTE

Universales, inmortalidad y culto al presente





Las apuestas perdidas de Occidente : Universales, inmortalidad y culto al presente / Julián Serna Arango. — Rubí (Barcelona) : Anthropos Editorial ; Pereira (Colombia) : Universidad Tecnológica de Pereira, 2011
190 p. ; 20 cm. — (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 81)

Bibliografía p. 177-184. Índices
ISBN 978-84-7658-992-2

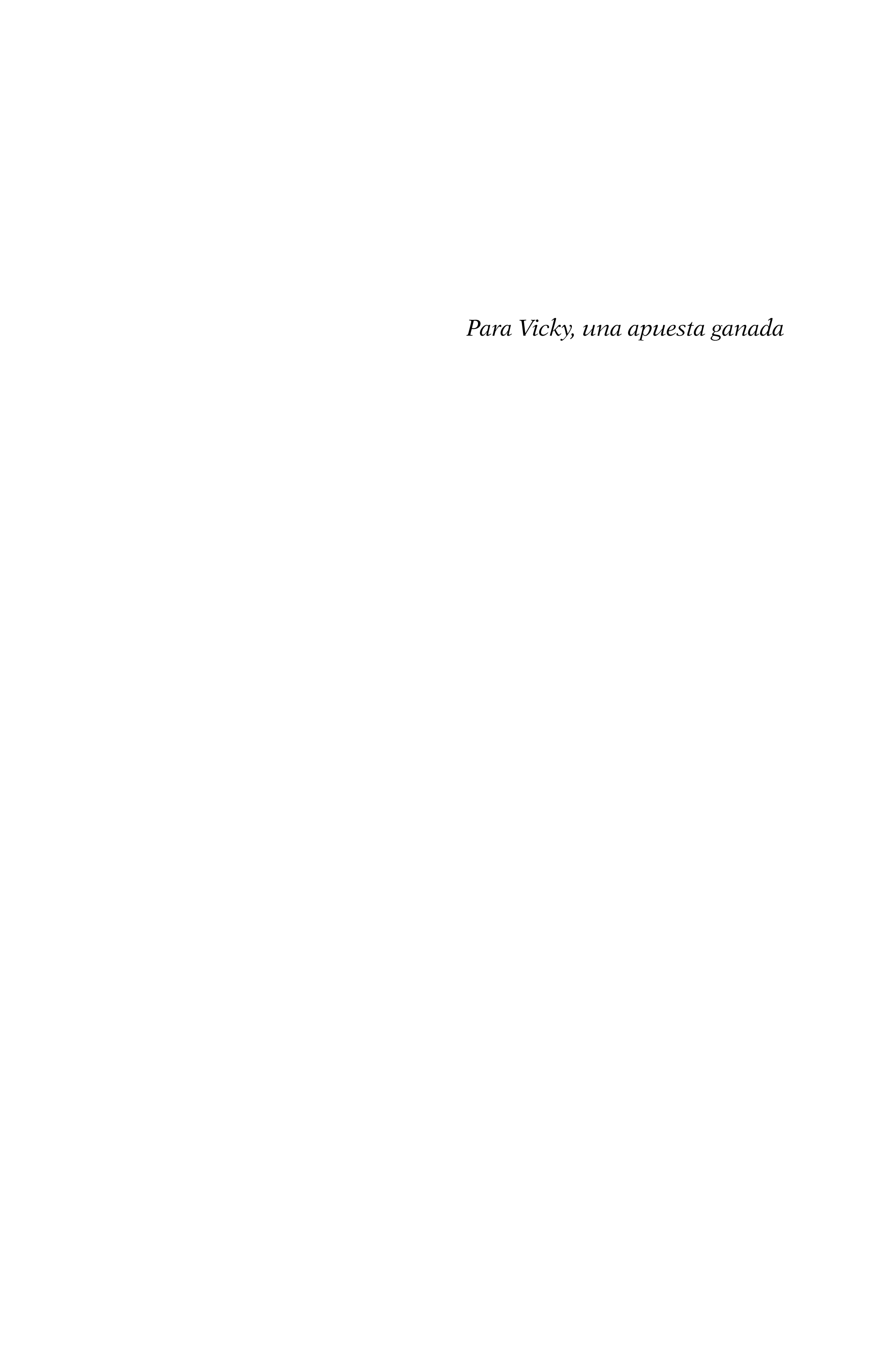
1. Tiempo - Aspectos filosóficos 2. Tiempo, Concepto de - Historia 3. Tiempo - Filosofía 4. Filosofía occidental I. Universidad Tecnológica de Pereira (Colombia) II. Título III. Colección



Primera edición: 2011

Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)
www.anthropos-editorial.com
En coedición con la Universidad Tecnológica de Pereira (Colombia)
ISBN: 978-84-7658-992-2
Depósito legal: B. 6.688-2011
Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial
(Nariño, S.L.), Rubí. Tel.: 93 697 22 96 - Fax: 93 587 26 61
Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada i Reixac

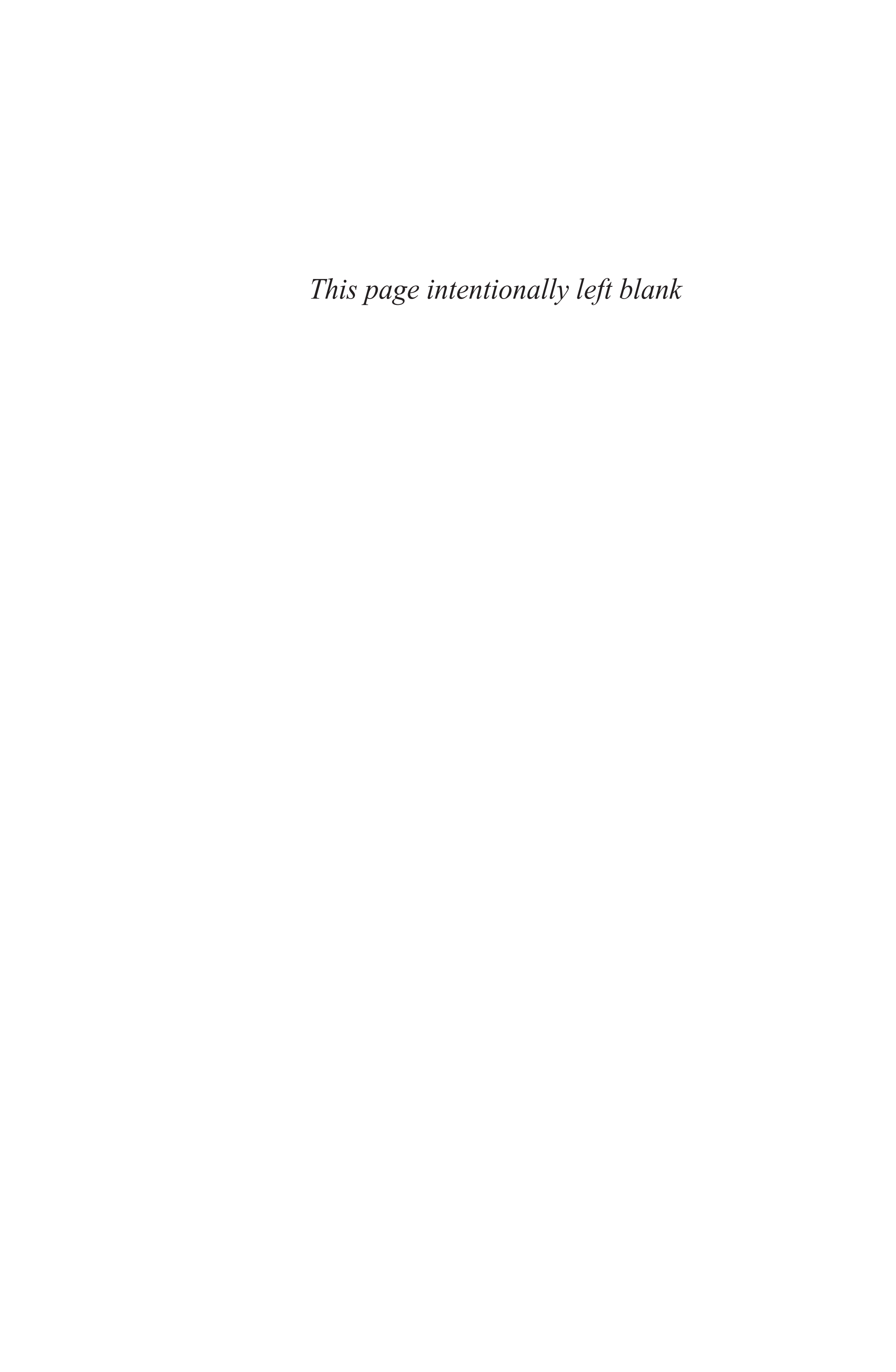
Impreso en España - *Printed in Spain*



Para Vicky, una apuesta ganada

El justo medio está en la igual posibilidad de los extremos.

FRANÇOIS JULLIEN, 2001, 33



This page intentionally left blank

INTRODUCCIÓN

En este libro postulamos la simplificación del tiempo como hilo conductor de tres de las apuestas a través de las cuales se forja Occidente:

— La apuesta por la eternidad, en Grecia, cuando se habla de esencias y universales, en el marco de una filosofía prelingüística, en la edad de la escritura.

— La apuesta por la inmortalidad, la cual remite a la recontextualización del mensaje originario del predicador galileo en la tradición apocalíptica judía, el cristianismo paulino y la teología.

— La apuesta por el presente absoluto formulada en nuestros días a través de la dictadura de la prisa (el tiempo sin tiempo), en perjuicio del pasado-presente y el futuro-presente.

Hemos experimentado la simplificación del tiempo no sólo a partir de la resignificación de aiôn, el tiempo de la vida, como eternidad, y la reducción del futuro a tiempo vegetativo, es decir, a tiempo sin opciones, sino, además, confinados en el presente.

Aunque hoy se descrea de la metafísica, el agnosticismo gane para su causa amplios sectores de la población y arrecien las críticas al individualismo que ha sobrevivido a múltiples cruzadas adelantadas en su contra, así las apuestas por la eternidad, la inmortalidad y el presente absoluto se revelen apuestas perdidas, no menos cierto es que han reconfigurado nuestros presupuestos y modelado nuestros fines a través de la historia. Lejos de reducirse al ámbito intelectual, las apuestas atrás mencionadas refuerzan, cuando no inducen algunas de las conductas que

gobiernan nuestra cotidianidad como la racionalidad instrumental, la intolerancia y el consumismo.

En armonía con la intención inicial, nos proponemos, además:

— Evidenciar la vigencia del pensamiento binario como el factor común del léxico de la metafísica, el de la teología y el del mercado, alrededor de los cuales gravitan las apuestas antes mencionadas.

— Precisar algunos términos del léxico del tiempo no comprometidos con la lógica del espacio.

Reflexiones como las siguientes llevaron, en su momento, a plantearnos las tareas que nos comprometen:

— No hemos sido adiestrados para deslindar el kairós del ákairos, ni mucho menos para transmutar el azar en kairós, no asumimos la vida como arte, es decir, como téchne, concebimos el mundo como inventario de cosas y no como desbandada de eventos, nos definimos a nosotros mismos como percha de atributos, legitimamos la causalidad lineal y la inteligencia mecánica, cuando no la racionalidad instrumental, las mismas que conservan su vigencia a pesar de las evidencias que las desmienten, en el mundo interino y descentrado que nos compete, bajo el signo de la diversidad cultural y la globalización, cuando no de las relaciones desechables y las identidades múltiples.

— Los más de los pensadores, en Occidente, aspiran a decir la última palabra, cuando no la única en torno a los interrogantes cruciales de la existencia, así apostar y propiciar sea lo que hacemos.

— Deslindado el conocimiento de la acción, reducido a información, inclusive, se pierde la pista del componente perlocucionario, como provocación.

Los capítulos del presente trabajo se resumen de este modo: en el primero, «El tiempo», queremos reivindicar la condición temporal de la existencia no limitada al tiempo de la física, a partir de algunas precisiones acerca del azar y el capricho que lo gestan como tiempo plural, así como a sus relaciones con el lenguaje.

En un segundo capítulo, «La apuesta por la eternidad en Grecia», nos ocupamos de las falacias derivadas de la edad de la escritura, en su condición de escritura continua, cuando la alfabetización se incorpora a la educación temprana, cuando se registra, de otro lado, el primado de la visión, cuando acontecen, además, algunas mutaciones gramaticales en dirección al esencialismo y al universalismo, las mismas que hacen metástasis en las filosofías de Platón y Aristóteles, cuando, en fin, se resignifica aiôn, término que designa originalmente el tiempo de la vida, como eternidad.

En un tercer capítulo, «La apuesta por la inmortalidad en el cristianismo», apoyados en los manuscritos descubiertos en el último par de siglos, que si bien permiten atar numerosos cabos sueltos de la historia de las religiones, cuando no reescribir muchas de sus páginas, todavía no son del dominio del gran público, nos ocupamos del tránsito del mensaje originario del predicador galileo que articula autenticidad y solidaridad, como la vía para conquistar la cohesión social a pesar y a partir de la felicidad individual, el mismo que no podríamos clasificar como cristiano, al credo de Nicea, en el siglo IV, previa resignificación en el marco de las ideas mesiánicas y apocalípticas de los judíos, de una parte, y el cristianismo pospascual de estirpe paulina, de otra parte, cuando la Iglesia se erige, en definitiva, en empresa de salvación. Convertida en teología para los doctos y en catequesis para los simples, la religión degenera en fenómeno exterior. En las obras de Nietzsche y de Borges se registran, no obstante, pasajes memorables en sintonía con el mensaje originario.

En un cuarto capítulo, «La apuesta por el presente absoluto en nuestros días», nos interesamos en la aceleración del tiempo, cuando nos acaparan las urgencias del día, como si de una vuelta al paleolítico se tratara, cuando la agenda, de otro lado, reconvierte el tiempo plural en tiempo lineal. Bajo la dictadura de la prisa no sólo pierde protagonismo la acción solidaria, sino, además, la reflexión sobre presupuestos y fines.

A modo de conclusión, nos ocupamos del mundo que habitamos diferente al mundo de la física, en el que rige un tiempo plural, simultáneo y subjetivo, en el que la materia prima es la ocasión, el mismo que demanda la téchne; habiendo sido solapado por el pensamiento binario, exige un léxico alternativo.

Para escribir este libro se tuvo el apoyo de la Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia, donde trabajo, y su culminación fue posible gracias a una invitación del Lateinamerika-Institut de la Freie Universität de Berlín a donde viajé entre junio y agosto de 2010, con una beca del Deutscher Akademischer Austausch Dienst (DAAD).

1
EL TIEMPO

Haber «espacializado» el tiempo, haberlo asumido como apéndice del espacio, como simple cronología, sería una tentación en la que hemos caído repetidas veces. No obstante, somos tiempo, no tiempo cuadriculado por la clepsidra o el reloj, cuando participamos de una serie de eventos en desbandada. No debe extrañarnos así que idiomas como el griego dispongan de una diversidad de términos para dar cuenta de la temporalidad. Aparte de chrónos, de donde procede el tiempo de la física, los griegos conciben a aiôn, previo a su resignificación platónica por eternidad, el tiempo de la vida, así como a kairós, la ocasión, en su condición de tiempos alternativos.

1.1. **Tiempo plural, tiempo simultáneo, tiempo emocional**

Asumir como el único tiempo el de la física, como tiempo lineal, sucesivo y vacío, sería discutible, cuando:

— El futuro es tiempo plural, como horizonte abierto de posibilidades, cuando no sólo se toman decisiones, sino, además, se contradicen predicciones, el mismo que permite bifurcar, hacer historia, repensar, y que es menester reiniciar, desbloquear periódicamente si no se quiere que pierda su condición alternativa.

— El pasado-presente cohabita con el futuro-presente, de lo que se infiere la vigencia de un tiempo simultáneo, de acuerdo con el cual somos muchos.

— El tiempo emocional, aiôn, el tiempo de la vida, antes de su resignificación como eternidad, el cual opera como multiplicador algebraico a la hora de proporcionar sentido al devenir.

1.2. **El tiempo para nosotros**

La polisemia de palabras como «pasado» y «futuro» hace posible reconstruir algunos de los dilemas inherentes al concepto de tiempo:

— Editado numerosas veces, censurado otras, organizados sus episodios en rigurosa fila india, el pasado se asume como tiempo lineal. Es cuando hablamos de historia con mayúscula, la de los manuales, cuando el historiar allí acreditado se superpone al acontecer histórico, cuando lo coloniza, lo cuadricula, bajo el título de historia universal o historia patria, como si de entidades objetivas se tratase, legitimadas por la academia, cuando asume el lugar de la cualidad, o por los medios de comunicación de masas, cuando rige, en cambio, el lugar de la cantidad. Al margen de la historia con mayúscula, la memoria se multiplica por el número de individuos, cuyos registros se complementan, pero también relativizan más allá de lo que soporta una mentalidad metafísica como la que ha hecho carrera en Occidente. Reivindicado por la memoria, el pasado para nosotros, el pasado-presente, en síntesis, sería tiempo plural.

— Cuando los pensadores formulan sus ideas como únicas o últimas, cuando los políticos se comprometen con una filosofía de la historia, no hay futuro, es decir, no hay opciones, de un lado; dadas las disyuntivas a través de las cuales se forja la existencia, el futuro se experimenta, en cambio, como tiempo plural, de otro lado.

Ante las diversas maneras de asumir el pasado y el futuro, se cruzan lo lineal con lo plural, como también los tiempos objetivo y subjetivo, horizontal y vertical (Bachelard), sucesivo y simultáneo, continuo y discontinuo, es decir, en zigzag. Y en vez de adelantar vanos esfuerzos para reducir el tiempo plural a tiempo lineal, de acuerdo con una posición intelectual que iría de la filosofía clásica griega hasta el positivismo, pasando por la idea

de predestinación de estirpe paulina, no sólo debemos comprender su multiplicidad, sino, además, sacar partido de ella. Si la tradición monoteísta que atraviesa la historia de Occidente, la racionalidad instrumental, además, trasmutan el tiempo plural en tiempo lineal, el azar y el capricho conspiran en dirección contraria:

— Cuando hablamos del azar no nos referimos a la manera como ocurren los hechos, sino al modo como se presentan ante nosotros. Definido en términos del cruce de líneas causales independientes por Aristóteles (cuando nos cae una teja mientras abrimos la puerta de la casa por ejemplo), el azar o la suerte, tyche, que se advierte buena o mala, según nos afecte, no requieren ser incausados, bastaría que fuesen imprevistos. Aunque el número que sale en la ruleta no lo hace al margen de las leyes de la mecánica, incapaces nosotros de adelantar los cálculos y anticipar los resultados, lo consideramos producto del azar y hablamos de suerte. Aunque no es ajena a las lecturas, las conversaciones y las reflexiones que la anteceden, cuando —en diversa medida— sería producto de ellas, la ocurrencia nos asalta, nos sorprende. El protagonismo que el azar nos quita, lo devuelve, no obstante, con intereses de usura; a partir de las opciones de allí mismo derivadas es posible repensar, reiniciar el curso de los acontecimientos. Si a la naturaleza la rige la causalidad, a la historia, en cambio, la bifurcación; la historia no es lineal sino en zigzag. La izquierda hace historia si altera el *statu quo*; las heterodoxias, si desacralizan lo sacralizado; las filosofías, si piensan lo impensado. Así el azar —en la definición del estagirita— sea un fenómeno subjetivo, no es posible negar la objetividad de las opciones de allí mismo derivadas, cuando es posible elegir, decir «No», inclusive.

— Así seamos títeres de los instintos y las pasiones, la publicidad y los medios de comunicación de masas, la gramática y las nuevas tecnologías, cuando no de los dioses, en ocasiones actuamos por capricho. Camino de la cita, nos desviamos, de súbito, para satisfacer una curiosidad; un pensamiento a la deriva desemboca en una idea que altera lo que venimos escribiendo; en el último instante, nos invade la desgana y decidimos no ir. Aunque algunas decisiones sean previsibles, otras veces se actúa contra toda evidencia, como lo hacen los necios, como sucede con

los genios; desde el punto de vista de los otros, actúan porque sí. El capricho, en síntesis, invierte la relación azar-kairós, cuando es hijo del último y padre del primero, como un atajo para reiniciar el proceso. El capricho de los otros —restaría anotar— es azar para nosotros, y el último se multiplica a partir del primero.

Conspira contra la comprensión del azar y del kairós, el hábito de concatenar eventos regidos por una causalidad lineal, por supuesto, discutible. Si en casos simples es posible provocar un efecto a través de una causa, si bastaría abrir el paraguas para resguardarse cuando arrecia la lluvia; en lo relativo a acontecimientos más complejos, el amor o la guerra por ejemplo, los hechos no remiten a causas puntuales, ni siquiera a la acumulación aritmética de la serie de ellas, sino a su interacción, a su conjunción más exactamente, para tomar esa metáfora prestada de las «ciencias» ocultas. Acaso hubiéramos preferido una vida previsible, no obstante la incertidumbre abunda. La explicación es simple. Sería suficiente un accidente para alterar el guión, reiniciar el proceso o reescribir la historia. Hemos sido entrenados para la vida, como si el mundo estuviera gobernado por una causalidad lineal, cuando los políticos, por ejemplo, anuncian profundas trasformaciones sociales a partir de acciones puntuales, y no para pensar en términos de concurrencias, de un lado, de escenarios alternativos, de otro lado, en concordancia con una concepción del tiempo como tiempo plural. No es otro el hándicap negativo que nos compete.

De la concepción del tiempo como tiempo plural derivan algunos corolarios:

— Porque el tiempo es plural y no lineal, lejos de poseer certezas, aventuramos apuestas. Elegir carrera es apostar por una disciplina, por un proyecto de vida también. Otro tanto diríamos de la elección de pareja, de ciudad, de trabajo. El investigador apuesta por sus ocurrencias, la justificación viene después. No sería otra la prioridad del yo quiero sobre el yo creo en palabras de Nietzsche.

— En virtud de la multiplicidad de causas a través de las cuales se dirime el devenir, no estaríamos en condiciones de gobernarlo, cuando más de propiciarlo. Que una persona sea correcta con otra no garantiza su reciprocidad, aun cuando proba-

blemente la predisponga. Porque el amor no obedece a la causalidad mecánica, la serie de detalles por medio de los cuales el enamorado intenta conquistar a la dama, así lo hicieran más factible, no responde por los resultados.

1.3. **Somos tiempo y lenguaje**

No sólo somos tiempo, también somos lenguaje, los mismos que alternan de variada manera:

— Como tiempo plural, el acontecer histórico se bifurca y nos internamos por acción o por omisión en nuestro propio laberinto de tiempo, en síntesis, nos individualizamos a través suyo, lo que no necesariamente nos aísla, cuando el léxico y la gramática utilizados en la construcción del mundo para nosotros garantizan la vigencia de prejuicios y expectativas compartidos.

— Así el tiempo nos reúna en el presente, cada uno construye mundo a través de su propia red de significados y sentidos laboriosamente apalabrada.

Tiempo y lenguaje, en síntesis, constituyen los ejes de una antropología paradójica, lo que sería motivo de escándalo para el pensamiento ilustrado. Si el tiempo de la física simplifica el tiempo para nosotros, el pensamiento binario haría otro tanto con el lenguaje.

This page intentionally left blank

2

LA APUESTA POR LA ETERNIDAD EN GRECIA

Los filósofos perfilan sus ideas al deslindarse de las posiciones intelectuales rivales, lo que acontece con Platón y Aristóteles, en la medida en que toman distancia de trágicos y órficos, retóricos y sofistas, cuando:

— Desestiman el protagonismo del conflicto trágico a partir del cual poetas como Esquilo, habiendo puesto en escena episodios míticos o legendarios si no históricos, registran la incompatibilidad de sus presupuestos y fines. Mientras Platón se ocupa del bien en sí y la belleza en sí, de acuerdo con los cuales la ética y la estética estarían vacunadas contra lo inconmensurable, Aristóteles formula el principio de no-contradicción; en consecuencia, las disputas intelectuales se reducen a la ignorancia de (al menos) una de las partes.

— Excluyen la retórica, cuando la clasifican, como téchne (habilidad, destreza, saber hacer), pero no como episteme (ciencia). Al discurso retórico, dispuesto a sobornar al auditorio a través de la generosa utilización de recursos literarios, Aristóteles opone un discurso autosuficiente como el silogismo, que no demanda la cooperación del lector, quien no sería más que un espectador, que no puede menos que compartir la conclusión con el autor a riesgo de entrar en contradicción con las premisas previamente aceptadas si no lo hace.

— Conjuran el relativismo de los sofistas y, en particular, de Protágoras, quien hace del hombre (que varía de cultura en cultura, de individuo en individuo, inclusive) la medida de toda las cosas, cuando el eidos (Platón) o el telos (Aristóteles), en virtud

de los cuales es posible fundamentar esencias y universales, ocuparían su lugar.

— Rechazan el orfismo, en el que se conjugan una serie de prácticas místicas que hacen del fenómeno religioso una técnica mágica, lejos de limitarlo a la administración del culto. Aunque a mediados del siglo XX se creyó que el orfismo era un fenómeno cultural exclusivo del período helenístico, con el descubrimiento del papiro de Derveni, su vigencia se remonta hasta el período clásico y, en particular, al siglo V a.C. El siguiente pasaje de la columna VI del papiro de Derveni, en la versión de Bernabé al español de la traducción de Janko al inglés, se ocupa de las técnicas mágicas en condiciones de ejercer una acción a distancia con respecto a los dioses y a las almas:

> Invocaciones y sacrificios apaciguan a las almas. Un ensalmo de los magos puede cambiar de sitio a los démones que estorban, dado que los démones que estorban son almas vengadoras. Por eso es por lo que hacen el sacrificio los magos, en la idea de que están expiando un castigo [Bernabé, 2004, 162].

En el pasaje en cuestión, se trataría de conjurar las fuerzas espirituales vengativas a través de la palabra y, en particular, del ensalmo, evitando así las consecuencias negativas de allí mismo derivadas. Y aunque en el *Fedón*, al discurrir sobre el temor a la muerte, Platón reconoce la eficacia del ensalmo: «[...] preciso es aplicarle ensalmos cada día, hasta que le hayáis curado por completo» (Platón, 1966, 635), desestima, no obstante, las acciones propias de una religión no convencional, como sería la referenciada por el papiro de Derveni, en el siguiente pasaje incluido en *La República*: «[...] los charlatanes y los adivinos se dirigen a las puertas de los ricos para convencerles de que disponen de poder divino para expiar con sacrificios y conjuros, y en medio de fiestas y diversiones, las faltas que hayan cometido» (Platón, 1966, 700). La acción de los sacerdotes itinerantes, en definitiva, no sólo sería mercenaria, cuando, además, se limitaría a crear falsas expectativas al amparo de la credulidad.

Si algo distinguió la filosofía de Platón y Aristóteles, en su polémica con trágicos y órficos, retóricos y sofistas, fue la reivindicación de los dualismos, cuando emancipan lo inteligible de lo sensible, lo racional de lo emocional (y aunque no siempre se

advierta la conexión, siglos después se hablará del déficit motivacional de las éticas cognoscitivas), el pensamiento del lenguaje, el conocimiento de la acción, de la transformación interior, del placer, inclusive, de la misma manera que el texto lo haría del contexto. Por el camino que lleva de lo concreto a lo abstracto, Platón daría un paso más adelante, cuando resignifica aiôn, que originalmente traduce tiempo de la vida, tiempo del hombre, o si se quiere, el hombre hecho tiempo, como eternidad, no sólo en el sentido de tiempo sin fin, sino, ante todo, de tiempo sin comienzo. Y aunque en algunos pasajes de sus obras todavía hace eco la idea del tiempo sin fin propio de los inmortales, de acuerdo con la mitología de la época, Platón se decide por la del tiempo sin comienzo, que sería un tiempo al margen del tiempo, un tiempo negativo, un tiempo paradójico y, en definitiva, un tiempo que nada sabe de nostalgias ni de apuros.

Aunque la apuesta por la eternidad, como tiempo sin comienzo y tiempo sin fin, propia de quienes creen en esencias y universales, constituye una jugada atrevida, responde a las circunstancias de su momento histórico. ¿Cómo se dio? Destacamos tres pasos:

1. El colapso de la escritura silábica griega, de un lado, y el advenimiento de la polis, de otro lado, refuerzan el protagonismo de la oralidad.

2. La filosofía surge de la conversación, como un proceso de profundización en las cuestiones cruciales de la existencia, acreditadas en la respectiva época o cultura, sin otra limitación que la eventual incompetencia de sus participantes.

3. En complicidad con los hábitos intelectuales inducidos por el proceso de alfabetización temprana, restringida, no obstante, a los ciudadanos libres, la filosofía es resignificada como metafísica, es decir, como saber que gravita alrededor de invariantes.

2.1. **Auge y desaparición de la escritura silábica**

La escritura del griego (que en los milenios segundo y primero a.C. no era más que una variedad de dialectos) empezó dos veces; la primera con el lineal B, en Creta; la segunda, con la escritura alfabética, en un lugar sin identificar todavía de las

costas del Egeo. Cuatro siglos separan la desaparición de la lineal B en el XII, del surgimiento de la escritura alfabética en el VIII, que se conocen como la edad oscura. Otros pueblos hicieron tránsito de la escritura silábica a la alfabética sin solución de continuidad; algunos, por último, se quedaron en la primera.

La lineal B surge a partir de la lineal A, escritura utilizada por una lengua no indoeuropea, de la que tenemos noticia por unas tablillas halladas en Creta, aun cuando todavía permanece indescifrada. Cuando Creta cae bajo dominio micénico, la lineal A cede su puesto a la lineal B, la cual ha llegado hasta nosotros a través de las más de cuatro mil tablillas conservadas en Cnosos, la urbe más importante de la cultura minoica, como también de las más de mil halladas en una sala del palacio de Pilos, uno de los más notables centros de la cultura micénica, y que a diferencia de su antecesora se ha podido descifrar.

Así la lineal B abunde en signos para sílabas del tipo CV, no sucede lo mismo con otros tipos de sílabas como serían las que contienen más de una vocal, limitación que no dejaría de traer sus consecuencias. Si a la hora de trasmitir información de tipo administrativo como serían las listas, el lineal B no registra dificultad alguna; al trascribir obras literarias, en cambio, no faltan los obstáculos, cuando el sentido no sólo deriva del significado de sus enunciados, sino, además, del ritmo que los vincula. En lo que a la épica respecta, el hexámetro combina sílabas cortas y largas para construir sus pies (el dáctilo, por ejemplo, se compone de una sílaba larga y dos cortas). De acuerdo con la vocal utilizada, las sílabas del tipo CV son cortas o largas; si tiene dos vocales o más, siempre son largas. Lejos de reducirse a ornato, el ritmo refuerza, solapa, induce determinados efectos, como no sólo lo saben los poetas, sino, además, los hierofantes ayer y los publicistas hoy. Sin signos para las vocales, no obstante, el lector no estaría en condiciones de precisar el ritmo.

A diferencia de la griega, la poesía semítica se adapta sin problemas a una escritura que carece de signos para las vocales. Que la poesía semítica no se construye de la misma manera que la griega, lo explica Sergio Pérez en su artículo «Un aliento poético. El alfabeto»:

> La atención prestada a la duración en el tiempo y a la cantidad silábica del verso no era una necesidad para la «poesía» semítica

> porque ésta no descansa en el ritmo, sino en una serie de paralelismos, oposiciones, oxímoron, etc., entre las partes que constituyen el mensaje verbal [Pérez, Internet].

Que la lineal B se extinga tan pronto colapsa la civilización creto-micénica, confirmaría su condición utilitaria. Que a excepción del árabe de la isla de Malta, ninguna lengua de la familia semítica adoptó el alfabeto griego con signos para las vocales, corroboraría su plena adaptación al alfabeto fenicio. Restaría una última observación. Que el silabario de una lengua indoeuropea como el hitita no sólo se haya utilizado para fines pragmáticos, cuando no faltan, de otro lado, las obras literarias, a diferencia de lo sucedido con el lineal B, monopolizado, en cambio, por la actividad económica, se explicaría por la abundancia de términos semíticos, así como por un menor desarrollo de su condición flexiva, comoquiera que su sistema verbal se limita a dos modos y a dos tiempos.

2.2. **La polis oral**

Eliminados los logogramas que abundan en los silabarios, los fenicios construyen un sistema de escritura de 22 signos, en el que sólo se representan las consonantes, y el cual habría llegado a las costas del Egeo hacia el siglo VII a.C., cuya adopción por los griegos no fue tarea sencilla, en su condición de lengua indoeuropea.

A pesar de la declinación de sustantivos y la conjugación de verbos que las caracteriza como lenguas flexivas, en las lenguas semíticas (en la mayoría de los casos) las palabras conservan su raíz trilítera invariante, compuesta por tres consonantes; limitadas a registrar aspectos gramaticales, las vocales no aportan información lexical alguna. Leemos en la *Teoría de la escritura* de Mosterín:

> En las lenguas semíticas el significado básico de los lexemas viene expresado por su raíz consonántica, mientras que las vocales sirven sobre todo para marcar aspectos gramaticales mediante la declinación o flexión interna de la raíz. Los contrastes indicados por el cambio de vocales es gramatical más que léxico [Mosterín, 1993, 115].

Al no aportar información lexical, la ausencia de vocales en la escritura fenicia no es obstáculo insalvable al leer, cuando es posible inferir los fonemas omitidos a partir del contexto literario, máxime cuando todas las palabras empiezan por consonante, facilitando su identificación.

A diferencia de lo acontecido con las lenguas semíticas, en griego, las vocales no se limitan a registrar variaciones gramaticales, cuando, además, aportan información léxica, como refiere Mosterín:

> Al contrario de lo que ocurre en las lenguas semíticas, en griego las vocales son esenciales para establecer contrastes entre morfemas léxicos distintos, y no sólo (o preponderantemente) para marcar las flexiones gramaticales [Mosterín, 1993, 133].

En griego no sólo abundan las palabras que empiezan por vocal, sino, además, las sílabas con más de una, y en esas condiciones no sería posible leer poesía sin atender su métrica; es cuando habilitan signos para las vocales y, en particular, los utilizados por las consonantes semíticas que carecen de equivalente en su propia lengua.

Por originarse en una lengua ajena a la familia indoeuropea, no habiendo surgido en varios lugares al mismo tiempo, precedida por cuatro siglos sin escritura, del XII al VIII, los avances del sistema de escritura fenicio, en Grecia, fueron lentos, lo que no sólo puede verificarse porque los más antiguos fragmentos de la historia de la filosofía se remontan al siglo VI, como sería el de Anaximandro, sino, además, porque no necesariamente se destinan a la lectura; en vez de hacer circular el libro de su autoría, Heráclito se limita a depositarlo en el templo de Artemisa, en Éfeso, en el siglo V, como refiere Diógenes Laercio en su *Vidas de los filósofos más ilustres,* 19,1,5.

Si el colapso de la escritura silábica en Grecia refuerza el protagonismo de la oralidad, el advenimiento de la polis la llevaría a su punto más alto.

Como resultado de la unión de familias vinculadas a la tierra (oikos), surge la polis, la ciudad-Estado, en el siglo VIII. Porque el extremo sur de la península balcánica, en donde habitan los griegos, es rico en cadenas montañosas, la geografía dificulta la creación de un Estado panhelénico, prolongando en el tiempo la au-

tonomía de la polis. No sería otro el escenario donde la oralidad conserva su predominio en la vida intelectual y cultural de los griegos hasta bien avanzado el siglo V, en combinación con algunas circunstancias religiosas y políticas:

— A diferencia de religiones como la judía, la griega carece de literatura sagrada, de dogma unificado, de sumo sacerdote. Así haya diferentes templos dedicados al mismo dios, no necesariamente se vinculan con el mismo mito, cuando el politeísmo propiamente dicho no sería otra cosa que multiplicidad sin unidad, así los poetas hayan proporcionado la idea de un culto unificado.

— No habiendo legitimación religiosa del poder político, como era habitual, en cambio, en la cultura semita, el rey es apenas el primero entre sus pares, en concordancia con las tradiciones protodemocráticas de los pueblos indoeuropeos.

Sin Estado despótico ni religión confesional, de un lado; en una sociedad esclavista como la griega, en donde el trabajo se considera indigno del hombre libre y el ocio carece del estigma negativo que le fuera atribuido más adelante como no-trabajo, de otro lado, era habitual interesarse en los asuntos públicos en el ágora o durante el simposio, cuando al decir de Burckhardt, en *Historia de la cultura griega*: «Sólo sabemos que todo el mundo estaba de acuerdo en que el simposio era lo más magnífico de todo» (Burckhardt, 1974, IV, 218). En lo relativo al surgimiento de la democracia y la filosofía, la conversación adquiere indiscutido protagonismo:

— En su condición de fenómeno consuetudinario, la conversación refuerza las estructuras comunitarias de la polis, que tienen su prolongación en la democracia plebiscitaria, en donde participan los ciudadanos libres varones mayores de 18 años, inaugurada por Clístenes, en Atenas, en el 508, dos tercios de siglo antes de haberse generalizado entre los ciudadanos libres la alfabetización temprana. La democracia griega se caracteriza, además, por el sorteo, el cual garantiza la rotación de las magistraturas a excepción de las del estratega y el tesorero, elegidos, en cambio, por la Asamblea.

— Sin otra limitación distinta a la eventual incompetencia de sus participantes, por su propia inercia, tarde o temprano la con-

versación aborda los más cruciales interrogantes de su respectiva sociedad o cultura, sus presupuestos y sus fines, inclusive. Es cuando surge la filosofía.

Aunque la conversación juega un rol de primer orden en lo relativo a la aparición de la democracia y la filosofía, en Grecia, no se trataría de una conversación cualquiera, sino de la sostenida entre individuos que intercambian puntos de vista sobre asuntos que les competen con cierto grado de autonomía. La lírica, primero, al drama, después, Heráclito, por último, constituyen algunos de los hitos tendientes a la superación del paradigma del héroe homérico sometido al capricho de los dioses o las musas, camino del ciudadano libre y, en particular, del interlocutor independiente.

Los poetas líricos, que no se limitan a declamar sus versos como los rapsodas, cuando, además, los escriben, si bien se reconocen títeres de los dioses, se individualizan, no obstante, a través de sus sentimientos.

En el frag. 1, Safo refiere su enamoramiento de súbito, como una fuerza que la domina, como una esclavitud, inclusive, atribuido a Afrodita, cuando implora a la diosa, la libere del yugo: «Inmortal Afrodita de bien labrado trono, hija de Zeus trenzadora de engaños, yo te imploro, con angustia y penas no esclavices mi corazón, Señora» (*Lírica griega arcaica*, 2001, 266). Sería la trama urdida por la diosa la responsable del desvarío, cuando haría ver al ser amado como único e insustituible. Porque avasalla su voluntad sin previo aviso, carente de límite o medida, el sentimiento amoroso nos lleva a la trasgresión y a la discordia. No en vano refiere Anacreonte, en el frag. 56, que: «Los dados de Eros son las locuras y peleas» (*Lírica griega arcaica*, 2001, 323).

Así el enamoramiento sea involuntario, nos compromete; así no nos reconozcamos como agentes, lo haríamos, en cambio, como pacientes; somos lo que sentimos y personalizamos el mundo en consecuencia, como advierte Safo en su frag. 8: «Ya dicen que la tropa montada en carros, ya la de los infantes, ya la de los navíos, sobre la tierra negra es lo más bello; pero yo, que es aquello que uno ama» (*Lírica griega arcaica*, 2001, 269). Mediada por el amor, no existe la belleza en sí. Es posible dar un paso más lejos todavía. Como el sujeto y el objeto en el círculo hermenéu-

tico, el poeta y el mundo se alteran mutuamente. Lejos de estabilizarse, los sentimientos son espoleados por las circunstancias, reprimidos por ellas, inclusive, no sólo de modo sucesivo, sino también simultáneo. Paradójicos somos, como refiere Anacreonte en el frag. 85: «De nuevo amo y no amo, estoy loco y no estoy loco» (*Lírica griega arcaica*, 2001, 327).

Mientras los poetas líricos registran los conflictos a través de los cuales se forja la existencia, los trágicos los recrean por conducto del diálogo, el coro y la puesta en escena. Porque abundan los protagonistas y los extras, el diálogo se impone como la dinámica propia del acontecer histórico. Si los prejuicios y las expectativas compartidos por determinada sociedad o cultura sobreviven en el lenguaje a semejanza de lo acontecido con los virus, los poetas los actualizan, profundizan en ellos, inclusive, a través del coro. La puesta en escena que distingue al teatro de otros géneros literarios no se reduce a ornato, al recontextualizar los episodios míticos o legendarios, cuando no históricos, previamente descontextualizados por la escritura. Por conducto del diálogo, el coro y la puesta en escena, los poetas trágicos, en síntesis, reivindican la complejidad inaudita de la existencia, en su doble condición de agentes y pacientes: agentes, de un lado, cuyas vidas se debaten en medio de tensiones irreductibles, de fuerzas inconmensurables; pacientes, de otro lado, al participar de procesos que los sobrepasan y los sobreviven, y que los griegos reconocen en la Moira.

Con su hermano a las puertas de Tebas, Eteocles vacila en confrontar su ejército con el suyo, no sabe si jugarse el trono por salvar su fama, arriesgarse a cometer un fratricidio y padecer la persecución de las erinias, como registra Esquilo en *Siete contra Tebas*. Porque no escatima esfuerzos para probar la autarquía de la que se ufanara un día, así no escape al ignominioso destino que le espera por desestimar la ayuda de los dioses, Áyax asegura la fama en el intento, como refiere Sófocles en la tragedia que lleva el nombre del héroe. Los protagonistas de las tragedias no sólo saben que determinadas acciones los marcan para siempre, que habiendo puesto en marcha la serie de las causas, tarde o temprano son alcanzados por ellas; sino, además, que el dolor hace posible el conocimiento, de acuerdo con Esquilo en *Agamenón,* cuando alude al «aprender sufriendo [πάθει μάθος]» (Esquilo, 1995, 143).

Mientras los líricos verifican la dinámica de los contrarios en los sentimientos, los trágicos, en cambio, lo hacen en los conflictos, y Heráclito, por último, en el mundo, cuando atribuye a la dialéctica la condición de posibilidad del devenir, como afirma en el frag. 8: «Todo sucede según discordia» (*Presocráticos*, 1978-1980, 1, 381), de donde deriva su dependencia recíproca como refiere en el frag. 126: «Las cosas frías se calientan, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo reseco se humedece» (*Presocráticos*, 1978-1980, 1, 394). Antes que diseñar una estrategia para excluir lo uno en favor de lo otro, el oro de la escoria, el temor del deseo, la verdad del error, el ser del no ser, como se estila en las metafísicas, es menester asumir su dialéctica, no sólo porque lo uno se valoriza a través de lo otro, como explicita Heráclito en el frag. 111: «La enfermedad hace a la salud agradable y buena; el hambre, a la saciedad; la fatiga, al reposo» (*Presocráticos*, 1978-1980, 1, 393), sino, además, porque se complementan, se necesitan, inclusive, como advierte en el frag. 51, cuando reivindica para ellos la «armonía propia del tender en direcciones opuestas, como la del arco y de la lira» (*Presocráticos*, 1978-1980, 1, 386), la misma que se registra en el Tao (el ying y el yan), la alquimia (el azufre y el mercurio), los dioses de religiones politeístas (lo tremendo y lo fascinante, en términos de Otto), la filosofía (el amante y Sophia), el cosmos (el amor y el odio, como refiere Empédocles), para citar algunos ejemplos.

Mientras los líricos se hacen conscientes de sus dilemas, los trágicos, en cambio, se forjan a través suyo; Heráclito, por último, desestima las vías tradicionales, como ocurre en el frag. 40: «Mucha erudición no enseña comprensión» (*Presocráticos*, 1978-1980, 1, 385), y piensa por sí mismo, como refiere en el frag. 101: «Me investigué a mí mismo» (*Presocráticos*, 1978-1980, 1, 392).

2.3. **La filosofía se hace metafísica**

Quisiéramos destacar dos hechos de la mayor importancia en la vida intelectual de los griegos, los mismos que llevan de la consolidación de la individualidad al auge del individualismo pasando por la construcción de la filosofía metafísica:

— Cuando las personas aprenden a leer y a escribir en la adolescencia o en su etapa adulta, si bien se emancipan del discurso narrativo y ganan en abstracción, sus hábitos intelectuales no se alteran; cuando la alfabetización se incorpora a las etapas tempranas del proceso educativo, como acontece en el último tercio del siglo V a.C., como refiere Havelock en *Prefacio a Platón* (cfr. Havelock, 1994, 52), triunfan, en cambio, una serie de sesgos lingüísticos que prefiguran determinada construcción de mundo.

— Con el surgimiento del alfabeto, la escritura dejaría de ser nada más una prótesis mnemotécnica, como —en la mayoría de los casos— lo había sido hasta entonces, cuando estaría, además, destinada a la lectura. En lo sucesivo, la escritura adquiere un rol protagónico en lo relativo a la vida intelectual.

En particular, la escritura alfabética griega no sólo abstrae el texto del contexto, lo intelectual de lo sensible, cuando, además, lo hace como escritura continua, es decir, como escritura encriptada. El predominio de la visión se cuenta entre sus corolarios. Todo lo cual llevaría a reivindicar la autonomía del pensar, al tiempo que algunas mutaciones gramaticales juegan un rol capital. No son otros los puntos de los que nos ocupamos enseguida.

2.3.1. *Los invariantes*

Deslindado el texto del contexto, lo inteligible de lo sensible, el recuerdo se emancipa de la memoria, es decir, de la subjetividad, y adquiere, en cambio, un valor en sí mismo, es decir, un valor objetivo. Por una metonimia más fácil de explicar que de reprimir, de la invariancia del significante no sólo se sigue la del significado, sino, además, la del referente, como la primera de las falacias de la edad de la escritura.

A tono con la creencia en la existencia de invariantes, se registran una serie de mutaciones de léxico que ejemplificamos enseguida:

— Platón y Aristóteles efectúan el relevo de la téchne por la episteme. Si bien téchne, el término por medio del cual los grie-

gos registran sus diferentes habilidades intelectuales y artísticas, presupone un saber acumulativo, sensible a las diferencias, expuesto a las contingencias, recomenzando siempre; episteme, en cambio, designa un saber emancipado de la temporalidad, camino del universal. Aunque el término episteme se acredita en las ciencias naturales con relativa docilidad, no sucede lo mismo en las disciplinas ocupadas del acontecer histórico, cuando la filosofía, la política, la educación, inclusive, tienen más de téchne de lo que en teoría se cree.

— Habiéndose zanjado un abismo con el mundo a partir de la escritura alfabética griega, escritura destinada a la lectura, el término ὑποκείμενον (hypokeimenon), en su doble acepción de sujeto de la proposición y sustrato del cambio, tiende un puente. Es cuando se resignifica el término aletheia, cuya etimología es: a: sin; letheo: olvido, que, en principio, se predica de aquellas experiencias que nos constituyen, nos acompañan; al construirse, en cambio, el concepto de verdad como adecuación al objeto, lo verdadero adquiere su condición de tal al margen nuestro. Aunque el concepto de verdad como adecuación al objeto resulta de gran utilidad en aquellos ámbitos de la experiencia en los que es posible deslindar el sujeto del mundo, como acontece en el físico-biótico, no sucede lo mismo en el socio-cultural, en donde no actúa la disyuntiva verdad-falsedad, como acontece con los estados anímicos (no hay tristezas falsas) o la creación artística (no hay sinfonías falsas), en donde no hablaríamos de verdad sino de opinión (doxa), así se trate de opiniones vergonzantes.

La vigencia de invariantes estaría en entredicho si no en el ámbito físico-biótico, sí en el socio-cultural a partir de evidencias como las siguientes:

— Cuanto creemos natural, instituciones políticas y sistemas económicos, prácticas pedagógicas y hábitos intelectuales, tarde o temprano se revela histórico, es decir, contingente.

— No existe el texto en sí, sino el texto leído a partir de los prejuicios y expectativas acumulados. En síntesis, no hay textos sino lecturas.

2.3.2. *Una causalidad lineal*

Bajo el auspicio de la escritura y la lectura lineal, del tiempo lineal, inclusive, la causalidad lineal constituye la segunda de las falacias de la edad de la escritura, reforzada más adelante por la concepción de la historia como historia lineal, propia de los monoteísmos, de donde proceden las filosofías de la historia como las de Agustín y Joaquín de Fiori:

— A pesar de excepciones que van de los jeroglíficos egipcios a la poesía de Mallarmé, nuestro sistema de escritura es lineal.

— Habiendo adicionado los griegos los signos para las vocales al sistema de escritura fenicio, se incrementa la cantidad de pergamino requerido; para aligerar costos, se eliminan los espacios entre palabra y palabra, lo que no dejaría de traer sus consecuencias. Para decodificar textos previamente encriptados por la escritura continua, resulta necesario leer en voz alta o hacerlo acompañado de gesticulación vocal. En detrimento de la lectura en silencio, la lectura en voz alta tiende a ocuparse de las palabras una por una —uno ve varias palabras a la vez, pero no pronuncia varias a la vez.

— Dada la conjugación de los verbos en pasado, presente y futuro, las lenguas indoeuropeas construyen el tiempo lingüístico como tiempo lineal; no obstante, no es un fenómeno universal. No sólo las lenguas aislantes como el mandarín se apartan del tiempo lineal, cuando no marcan los tiempos verbales; otro tanto sucede con la hopi, cuando concibe el futuro como expectación; en la relación presente-futuro, no es el tiempo el que pasa, sino el hombre el que llega más tarde, como refiere Whorf: «En la relación del pensamiento y el comportamiento habitual con el lenguaje»:

> [...] «estuvieron encerrados diez días» se convierte en «estuvieron encerrados hasta el onceavo día» [...] En lugar de nuestra objetivación lingüística de ese dato de conciencia que llamamos «tiempo», la lengua hopi no ha renunciado a la utilización de ningún modelo que pudiera ahogar la noción subjetiva del «llegar más tarde», que es la esencia del tiempo [Whorf, 1971, 162].

Si estar encerrado diez días supone un tiempo lineal, en donde los días transcurren uno tras otro literalmente sea dicho; los

diez días, no obstante, no existen como tales, en conjunto, en ninguna parte; lo único «real» sería que salimos el onceavo día, es decir, que salimos tarde.

Cuando predicen el futuro de la misma manera que explican el pasado, de acuerdo con la simetría temporal pasado-futuro, en la que insisten los físicos casi sin excepción, idealismos y materialismos son tributarios de la causalidad lineal.

Aunque algunos tardan en asumir el punto de vista holístico, de acuerdo con el cual los acontecimientos no se explican a partir de una o varias series causales que se cruzan, sino por la concurrencia de múltiples factores, ello ha sido evidente para el poeta que sabe que el sentido del poema es irreductible a la suma de los sentidos de sus versos, que el tiempo de la poesía no es vertical (Bachelard), que no sólo es sucesivo, sino, además, simultáneo, y con mayor razón todavía para el dramaturgo, cuando advierte que la puesta en escena no se reduce a una serie de elementos individualmente considerados, para el pintor, para el músico, inclusive, cuando lo experimentan a diario, en la percepción y en la intuición por ejemplo.

2.3.3. *La lógica del espacio*

En la edad de la escritura, la visión adquiere indiscutido protagonismo en lo relativo a la vida intelectual:

— Al mirar, lo hacemos como si estuviéramos ubicados en la periferia del campo visual. Deslindado del sujeto, el mundo se convierte en objeto, se idealiza, es decir, se emancipa de la temporalidad.

— En el horizonte visual, una cosa no aparece en dos lugares a la vez; ni en el mismo lugar, dos cosas, origen y fundamento del principio de no-contradicción, y por su conducto, de la racionalidad apodíctica.

En sus conferencias dictadas en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, en 1982, recopiladas bajo el título *Lo que hace a Grecia,* Castoriadis reconoce en la idealización del espacio y la racionalidad apodíctica, la fórmula por excelencia de la cultura griega:

> [...] la verdadera novedad, es la trasformación de todos estos enunciados empíricos formulados en el mundo pregriego en enunciados referidos a objetos *ideales* y a su encadenamiento en una serie de implicaciones rigurosas que finalmente hace de ellos una unidad que unifica el espacio [Castoriadis, 2006, 99].

De la idealización del espacio y la aplicación del principio de no-contradicción derivan:

— La geometría de Euclides, expuesta en los 13 libros de los *Elementos,* en el siglo III a.C., de modo axiomático-deductivo.

— La lógica aristotélica, que presupone la existencia de una rigurosa taxonomía sin la cual no funcionaría el silogismo, en donde el uso copulativo del verbo ser y la trasmutación del nombre común en universal juegan un papel estelar.

La neutralidad de la lógica aristotélica, en particular; de la lógica formal, en general, constituye la tercera de las falacias de la edad de la escritura, como se explica enseguida.

En todos aquellos ámbitos en los que rige una rigurosa taxonomía, funciona la lógica sin dificultad alguna. Si buena parte de los fenómenos naturales se aproximan al modelo en cuestión, no sucede lo mismo con los históricos; si se ha creído lo contrario, se debe a la profusión de metáforas ontológicas, de acuerdo con la clasificación formulada por Lakoff y Johnson en *Metáforas de la vida cotidiana,* las mismas que atribuyen unidad y concreción a lo que no la tiene como se ejemplifica con: «[...] la experiencia de la subida de precio, que puede visualizarse metafóricamente como una entidad por medio del nombre inflación» (Lakoff y Johnson, 1995, 64). Que el acontecer histórico sea interactivo y descentrado, que la lógica formal no siempre aplique, lo saben los poetas desde siempre y apenas lo redescubren los filósofos con tardanza.

En contraposición con el lenguaje lógico, el lenguaje cotidiano no sólo depende del contexto, cuando, además, interactúa con él:

— No reprime el vagabundeo semántico de las palabras sin el cual no sería posible la creación continua de significado y sentido para dar cuenta de la complejidad inaudita de la existencia. En esas condiciones, la palabra en sí, la del diccionario, ejercería vio-

lencia sobre el acontecer histórico. Otro tanto sucede con el lenguaje conceptual, en su condición de contrapartida semántica de esencias y universales, bien sea descubiertos, bien sea construidos.

— Reivindica el valor cognoscitivo de la metáfora, la que no se limita a exportar los términos de un campo semántico 1 a un campo semántico 2, cuando, por ejemplo, utiliza el léxico religioso para hablar de la guerra, cuando la advertencia «El enemigo no debe *invadir* la frontera», se reemplaza por «El enemigo no debe *profanar* la frontera», de acuerdo con la concepción sustitucionista (Aristóteles); cuando va más lejos todavía. De acuerdo con la concepción interaccionista de la metáfora (Black), dada la recombinación de semas entre el término originario y el metafórico, la expresión «El enemigo no debe *profanar* la frontera» contamina de impureza al invasor. El término metafórico «profanar», en síntesis, no se limita a decir lo mismo que el término originario «invadir», cuando dice más al vincularlo, por ejemplo, con trasgredir y violentar.

— Rescata el *plus* emocional derivado de la comprensión de la metáfora (cuando el significado literal resulta inconsistente), siempre y cuando no haya sido lexicalizada, es decir, no haya sido convertida en una acepción más de la respectiva palabra, perdiendo así su capacidad de provocarnos.

2.3.4. *Mutaciones gramaticales*

En el marco de una lengua flexiva como la griega, que opone el verbo al sustantivo, en donde se fundan, en su momento, múltiples dualismos como ser-devenir, y distingue el sustantivo del adjetivo, lo cual prefigura la concepción de la cosa como percha de atributos, se registran una serie de mutaciones gramaticales en dirección al esencialismo y al universalismo:

— Mientras los poetas abundan en el uso léxico del verbo ser como existir, de la forma: «Hoy *es*», «*Es* allí», en la obra de Platón, en cambio, predomina su uso sintáctico como cópula de la forma «A *es* B», de acuerdo con Havelock. Abundan las implicaciones. Mediante el uso copulativo del verbo ser se atribuyen predicados al sujeto sin contaminar la acción con contenido léxico alguno. Al decir «El cielo *es* azul», el verbo en cuestión se puede

omitir como acontece con la frase nominal «El cielo azul» o reemplazar por «:» o por «,» sin alterar su significado, cuando en vez de «El cielo es azul», se escribe: «El cielo: azul» o «El cielo, azul». Si desde el punto de vista semántico la neutralidad del verbo ser no se discute, desde el punto de vista sintáctico, en cambio, se reivindican sus sesgos, los mismos que perfilan su sentido, como se explica enseguida. El uso copulativo del verbo ser, superpuesto al uso léxico, haría entender la existencia como permanente presencia, cuando el azul sería un atributo intrínseco del cielo, prefigurándose así el esencialismo, que triunfa en las filosofías griega, medieval y moderna, de acuerdo con Heidegger. Todo lo cual sería más evidente en español, cuando «El cielo azul», «El cielo: azul» o «El cielo, azul» no sólo se interpreta como «El cielo *es* azul», sino, además, alternativamente, como «El cielo *está* azul», en virtud de la duplicidad de los verbos copulativos ser-estar, lo que no dejaría de traer sus implicaciones. A diferencia del verbo estar, verbo contextualista por excelencia, el verbo ser, en cambio, sería el verbo del discurso científico. Si decimos «El oro *es* un metal», «El gato *es* un felino», «María *es* inteligente», los enunciados en cuestión no tienen, en principio, fecha de vencimiento.

— Aunque el nombre común incuba el germen del universal, se limita a generalizar, si no es que se reduce a un apodo compartido. Para adelantar la construcción del universal, es menester utilizar el artículo determinado. Al lado de una expresión como «Impartir justicia es el deber del gobernante», en la que se supone una idea de justicia vigente aquí y ahora, cuando la justicia de la que se habla sería una justicia más; enunciados del tipo de «[...] el hombre es por naturaleza un animal político» (Aristóteles, 1964, 1.414) sería válido para todos los contextos, en la medida en que alude al hombre en sí, cuando el sustantivo «hombre», antecedido del artículo «el», no sólo se abstrae y adquiere un aire genérico, cuando, además, se objetiva. Leemos en *El descubrimiento del espíritu* de Bruno Snell: «El artículo determinado desempeña tres funciones en estas sustantivaciones: fija lo inmaterial, lo presenta como objeto de valor universal, pero a la vez lo convierte en objeto definido del que se puede hablar» (Snell, 2007, 379). Algo similar acontece al anteponer el artículo definido al verbo: *el* amar, *el* odiar, y al adjetivo, especialmente a partir del neutro: *lo* simple, *lo* complejo, si no es que se sustantivan a

través del proceso de derivación morfológica, camino al universalismo, cuando se habla de: *e*l amor o *el* odio, *la* simplicidad o *la* complejidad.

Mientras el verbo ser esencializa los predicados, el artículo definido universaliza los sujetos, como la cuota inicial de la racionalidad apodíctica, de acuerdo con la cual si algo resulta lógico para mí, sería lógico para todos, como la cuarta de las falacias de la edad de la escritura, la misma que hace metástasis en el medioevo y la modernidad, de donde se sigue la multiplicación de las metafísicas, cuya credibilidad, es menester precisar, sería inversamente proporcional a su número.

Si bien un discurso resultaría comprensible cuando lo hallamos coherente, es decir, racional, no lo aceptamos, no obstante, de no compartir sus presupuestos y sus fines. Aunque los discursos que han pasado la aduana de la historia, individualmente considerados, serían coherentes, en conjunto, no comparten los mismos presupuestos ni los mismos fines, cuando abundan los que son incompatibles, cuando no inconmensurables; así los comprendamos a todos, no los aceptamos a todos.

2.3.5. *Autonomía del pensar*

Dada la menor velocidad relativa de la escritura respecto a la oralidad (en proporción de 1 a 8 aproximadamente), la reflexión precedería a la acción. A la par que se resignifican las palabras cuerpo (soma) y alma (psique), en concordancia con el dualismo sensible-inteligible, se deslindan lenguaje y pensamiento. Implicaciones no faltan. A tono con el sistema nominativo-acusativo de las lenguas indoeuropeas, cuando el sujeto actúa como agente y no como paciente, en contraposición con el sistema ergativo-absolutivo del euskera, se postula la autonomía del pensar. De allí la tendencia a creer que todo cuanto nos ocurre a nosotros se debe a nosotros, como la quinta de las falacias de la edad de la escritura.

Con Nietzsche se hace evidente que las pasiones nos manipulan; con Ong, que las tecnologías de la palabra reestructuran nuestros hábitos intelectuales, por citar un par de ejemplos, de suerte que no todo cuanto nos ocurre a nosotros se debe a noso-

tros, como explica Prost no sin ironía: «Los media susurran al oído de todos los grandes principios del momento [...] Todo el mundo cree que piensa por sí mismo y en realidad no hace más que repetir la opinión del último cronista» (Prost, 2001, 129).

Entre los corolarios de la autonomía del pensar no falta el individualismo, como se explica enseguida.

— Si la tragedia griega refiere el mundo como una construcción colectiva no sólo a través del diálogo, sino, además, del coro; en el tratado, en cambio, habla el individuo consigo mismo en una especie de monólogo, cuando se ocupa de responder preguntas previamente formuladas por él.

— De la reivindicación de la individualidad al auge del individualismo, habría un paso, el cual fue dado por Grecia en el siglo IV a.C., con la pérdida de la independencia de la polis, el colapso de la democracia y el relevo de las milicias ciudadanas por las tropas mercenarias.

2.3.6. *Esquizofrenia primordial*

Si la existencia de invariantes, la causalidad lineal, la lógica, esencias y universales llevan a creer en la existencia de una verdad, la autonomía del pensar induciría, en cambio, a revocarla. Y es justamente ese cruce de la neofobia (propia de quienes se comprometen con una verdad) con la neofilia (auspiciada por la autonomía del pensar), de donde deriva la esquizofrenia primordial de Occidente, cuando se utilizan dualismos como sensible-inteligible, universal-particular, sujeto-objeto, pensamiento-lenguaje, razón-imaginación, forma-contenido, libertad-necesidad, realidad-ficción, hechos-valores, conciencia-instintos, bien-mal, amor-odio en un mundo, no obstante, interactivo y descentrado.

2.4. **Ubicuidad del azar**

Al margen de la creencia en la causalidad lineal, el protagonismo del azar se impone en lo relativo al surgimiento y mutación de la filosofía en Grecia:

— Una ventaja considerada desde el punto de vista de la comunicación, como la condición flexiva de las lenguas indoeuropeas, que comparte (hasta cierto punto) con las semíticas y que falta en otras lenguas, fue una desventaja en lo que a la escritura silábica respecta.

— Una geografía quebrada, la misma que conspira contra las posibilidades de unidad nacional temprana, favorece, no obstante, el surgimiento de la polis, la ciudad-Estado en Grecia.

— Una cultura oral anormalmente longeva, entre los siglos VIII y V, que hubiera podido significar un lastre, no lo fue en el marco del sistema político de la ciudad-Estado, al propiciar la democracia y la filosofía.

— En su condición de escritura no ambigua, la escritura alfabética griega no sólo permite al autor volver sobre lo mismo, repensar y, en definitiva, adelantar elaboraciones más complejas, cuando, además, hace posible la metafísica, cuya aplicación abusiva del universalismo, el esencialismo, el concepto de verdad como adecuación al objeto, la causalidad lineal y la lógica en el ámbito socio-cultural resulta evidente, cuando no reivindica la autonomía del pensar, miope ante las circunstancias de diverso orden que nos hacen efectos de causas ajenas.

3

LA APUESTA POR LA INMORTALIDAD EN EL CRISTIANISMO

Aunque puede verificarse en numerosos casos, la creencia en la inmortalidad del alma no constituye la esencia del fenómeno religioso. En sus versiones originales, el confucianismo y el taoísmo se proponen inducir la cohesión social y la felicidad individual como un fin en sí mismas; aun cuando no se consideran ateas, pueden clasificarse, en cambio, como agnósticas, y a las que aludimos enseguida.

Confucio reconoce en la familia, en la que la solidaridad proporciona sentido, en la que se verifica el respeto a los mayores y la conservación de las tradiciones que han pasado la prueba de la historia, el modelo a seguir. Definida la familia como una especie de microcosmos, el Estado se concibe como una gran familia.

A semejanza del confucianismo, el taoísmo habilita una serie de estratagemas para conquistar la armonía de todos y la felicidad de cada uno; a diferencia suya, asume al individuo antes que a la familia como eje de su propuesta y a la que nos referimos enseguida:

— Al margen de Parménides, para quien el ser es y el no-ser no es, como registra en 28 B 8 «Fuera del ente [...] no hallarás el ente. Pues no hay nada ni habrá nada ajeno aparte de lo que es» (*Presocráticos*, 1978-1980, 1, 480), para Lao-tsé, en cambio: «El Ser nace en el No-Ser» (Tao Te King, 1985, 45). Sin mal no hay bien, sin incertidumbre no hay futuro, sin obstáculo no hay sentido. En la caída, en la transgresión, se fragua el devenir, como refiere Chuang-Tzu, 12,3, cuando dice: «El abismo es la morada

del Tao» (Chuang-Tzu, 1985, 80), término por medio del cual se designa la dinámica de la existencia.

— El Dao (algunos escriben Tao en vez de Dao), con quien debemos estar en armonía, no alude a la permanencia sino al cambio, no en línea recta como idealizan los teóricos del progreso, sino en zigzag, originado en la alternancia de los opuestos, de acuerdo con Chuang-Tzu, 14,4, para quien «El *Yin* y el *Yang* [...] van combinándose en armonioso concierto» (Chuang-Tzu, 1993, 100), propio de una dialéctica más próxima a la de Heráclito que a la de Hegel, es decir, a una dialéctica no cuadriculada, sin leyes y sin meta, símbolo y testimonio del tiempo plural, es decir, con futuro.

— Sin metafísicas o filosofías de la historia, es decir, sin dogmatismo, el chino no discrimina los acontecimientos como fastos y nefastos, únicamente hay ocasiones sin las cuales no sería posible preservar el futuro como horizonte abierto de posibilidades. Opuesto al pensador comprometido con un norte, el taoísta sería sensible a la ocasión, a la bifurcación si se quiere, y estaría, en síntesis, disponible. ¿De dónde procede la actitud en cuestión? En *La China da que pensar,* Jullien propone la estación:

> [...] China ha pensado eso que la filosofía europea no ha pensado, abandonándola a la poesía: el período o estación, o, lo que es igual, aquello que no existe en nuestro pensamiento y que serían nociones débiles: la oportunidad y la disponibilidad [Jullien, 2005, 29].

A diferencia de China, Europa pasó de largo ante la pedagogía de la estación, lo cual merece una explicación. Mientras las lenguas indoeuropeas marcan el género y el número del sustantivo; la persona, el tiempo, el aspecto y el modo del verbo, haciendo explícitos sus accidentes; el mandarín, en cambio, exige al interlocutor o lector atender el contexto literario, el orden de las palabras en la frase, cuando no el contexto situacional del que las estaciones serían ejemplo prototípico a riesgo de no comprender los enunciados si no lo hace.

— De no lograr lo propuesto, se debe hacer el vacío. Leemos en el Tao Te King: «Cuando las cosas no se desean / es cuando llegan / Cuando las cosas no se temen / es cuando se alejan» (Tao Te King, 1985, 76). La explicación es simple. Al margen de

nuestra voluntad, abundan las causas a través de las cuales se dirime el devenir, y así no se sometan a nuestros designios, nos valemos de ellas a condición de estar atentos a la ocasión, como si de una palanca se tratara. No mediados por el activismo, en el lugar correcto y en el momento justo, el temor deserta y el deseo se cumple. Siguiendo con el Tao Te King: «Engendrar y no poseer / Producir y no conservar / Dirigir y no dominar / En esto consiste el Misterio de la Vida» (Tao Te King, 1985, 97). No acontece lo mismo en Occidente. Bajo el signo de Narciso, los filósofos se enamoran de sus creaciones, las consideran únicas o últimas, fuera de las cuales no hay salvación. Es cuando Chuang-Tzu, 2,2, distingue dos tipos de sabiduría: «La gran sabiduría es amplitud. La sabiduría pequeña es discriminación» (Chuang-Tzu, 1993, 12); la última rige en Occidente, la primera en China.

— Quien no está en sintonía con el Dao, busca la felicidad en las cosas en vez de dársela a ellas. No ocurre los mismo con el sabio. Leemos en Lao-tsé: «[...] el Sabio / Realiza, pero no posee / Actúa, pero no pide recompensa» (Tao Te King, 1985, 69); en esas condiciones, la solidaridad y la tolerancia funcionan como don, cuando no obedecen, en cambio, al cálculo egoísta. Autosuficiente el sabio, su equipaje degenera en lastre. A diferencia de la motivación que es nuestra, las cosas que la fortuna presta, vistas desde la perspectiva del tiempo, son de todos y de nadie. No es la única diferencia, sin embargo. Quien acumula cosas no sólo lo hace en frente de los otros, sino, además, en contra suya, al sustraerlas del inventario de lo posible. De espaldas a la vanidad, los antiguos sabios evitan el reconocimiento ajeno, y por supuesto, la envidia de allí mismo derivada, como dirá Chuang-Tzu, 28,14: «Nadie pretendía triunfar arruinando al prójimo, ni encumbrarse a sí mismo rebajando a los demás» (Chuang-Tzu, 1985, 214). No sucede lo mismo en la edad oscura, en Occidente, que iría de Platón al positivismo, cuando los «sabios» a imitación de los necios, buscan lo que no les falta. Siguiendo con Chuang-Tzu, 29,10: «Los hombres ruines se sacrifican por las riquezas, los virtuosos se sacrifican por la fama» (Chuang-Tzu, 1985, 224). La diferencia es baladí. Si la vida se convierte en medio para otros fines, utilizamos a los otros, al Estado también, en esa misma dirección.

Y es justamente la dinámica de los contrarios, la misma que nos reta, nos forja, proporciona sentido, y al hacerlo, habilita para la solidaridad, de suerte que constituye el eslabón perdido entre la felicidad individual y la cohesión social.

Si bien la felicidad individual haría a la gente menos ávida de bienes externos, como también menos frustrada, y por ende, más generosa, la fórmula no es infalible; cuando se imponen las tendencias materialistas, se fomenta la desintegración social por conducto del individualismo. No es la última palabra al respecto. Algunas religiones doblan la apuesta, cuando habilitan vías adicionales para el mismo fin, como serían las creencias en la inmortalidad y la reencarnación. La estratagema es simple. Al valorizar otras vidas, se desvaloriza la presente y, en particular, los bienes mundanos, cuya posesión es excluyente.

Mientras el común de los griegos aspira a dejar buen nombre, cuando no a conquistar la gloria, y sus ideas de la vida después de la muerte se limitan a la de la existencia futura confinada en el Hades, en donde permanecen como pálidas sombras, carentes de identidad personal alguna, las creencias en la inmortalidad y la reencarnación se abren camino en círculos cerrados:

— En Eleusis, el hombre copia de la naturaleza que se renueva a través del ciclo anual de las estaciones, cuando la vegetación muere en invierno y renace en primavera, como una metáfora de la resurrección, de donde procede el respectivo mito. Raptada por Hades y recluida en el inframundo, Coré, hija de Perséfone, la diosa de la vegetación, periódicamente regresa a la tierra por intervención de Zeus. Perséfone, que permanecía sentada en la piedra agelastos (sin risa), alejada del mundo, celebra el regreso de Coré, cuando retorna a su labor. Abundan las variantes. Confinado en el inframundo, Tammuz, dios de Babilonia, hubiera permanecido allí para siempre de no haber sido por la diosa Ishtar (la misma Innana de los sumerios, la misma Asterté de los fenicios), diosa del amor y de la guerra, quien lo trae de vuelta al mundo. Como es arriba es abajo, reza la fórmula hermética. En el telesterion de Eleusis, el iniciado conquista la inmortalidad a través de su participación en los misterios; la afortunada combinación de fórmulas rituales y efectos escénicos induce experiencias extremas, dignas de ser clasificadas como aletheia (sinolvido). Confiado en que la muerte es tránsito, el iniciado relati-

viza los bienes terrenales, cuando lo finito no puede competir con lo infinito, a diferencia del no iniciado, cuyo horizonte se reduce a ellos. Leemos en el «Himno a Deméter», incluido en los *Himnos homéricos*:

> ¡Feliz aquél de entre los hombres que sobre la tierra viven que llegó a contemplarlos! Mas el no iniciado en los ritos, el que de ellos no participa, nunca tendrá un destino semejante, al menos una vez muerto, bajo la sombría tiniebla [*Himno a Deméter*, 2001, 50].

— En Dioniso, el dios que nace dos veces, la primera del vientre de Sémele; la segunda, del muslo de Zeus, se inspiran los misterios que llevan su nombre, y en los que el iniciado nace por segunda vez, y en esta ocasión a la verdadera vida. No faltan los antecedentes en Egipto. Habiendo sido despedazado por su hermano Seth, Osiris es recompuesto por su esposa Isis. A semejanza de lo acontecido en Eleusis, quien participa en los misterios de Dionisos adquiere la convicción de sobrevivir a la muerte. El vino, las máscaras, la música y la danza configuran el ritual a través del cual los iniciados comparten experiencias sin par, en principio orgiásticas, en definitiva, místicas, de las que derivan la garantía de su inmortalidad, relativizando el valor de los bienes mundanos.

— Así como los fieles ofrecen sacrificios para inducir la intervención de los dioses en asuntos puntuales, al convertir restricciones en hábitos —evitar inmolaciones cruentas, el vino y las habas—, los pitagóricos garantizan, en cambio, una reencarnación favorable.

— Lejos de ser un culto mistérico más, el orfismo los atraviesa a todos, de acuerdo con Herrero de Jáuregui:

> El orfismo es la elaboración teológica de los elementos míticos y rituales de la experiencia misma de los misterios griegos: un proceso intelectual que fructifica a su vez en poemas, ritos y creencias determinados por esta especulación [Herrero de Jáuregui, 2007, 29].

En los himnos y teogonías órficas se registran los motivos más elocuentes de los cultos mistéricos:

— Cuando los titanes devoran a Dioniso, Zeus los fulmina con el rayo, creando al hombre de los restos telúrico (titanes) y celeste (Dionisos). Liberar el elemento celeste del telúrico, es la tarea del hombre en este mundo.

— Recluidos los difuntos en el Hades, era necesario evadirse del mundo subterráneo para derrotar la muerte, proeza conocida como Catábasis, reservada a Orfeo.

Religiones sin inmortalidad como el confucianismo y el taoísmo; cofradías que adoptan la creencia en la reencarnación como el pitagorismo; cultos mistéricos a través de los cuales se garantiza la inmortalidad del alma como Eleusis y Dionisos, constituyen otras tantas estratagemas tendientes a fomentar la cohesión social a pesar y a partir de la felicidad individual.

Lejos de ser exclusiva de los cultos mistéricos, la creencia en la inmortalidad es adoptada *a posteriori* por el taoísmo, en concordancia con su propósito originario, y por el cristianismo, al margen suyo.

Aunque el taoísmo de Lao-tsé y Chuang-Tzu no se ocupa de la inmortalidad personal, en el siglo IV a.C., dos siglos después de su fundación la alquimia interesa a sus seguidores, cuando al trabajo del individuo sobre sí mismo lo complementa la paciente labor del artífice en el laboratorio. Hallada la fórmula para acelerar la maduración de los metales, el alquimista adquiere el dominio del tiempo, como la vía por excelencia para prolongar la vida. Sin abandonar su motivación inicial, el taoísmo adquiere nuevas connotaciones. Así lo refiere Eliade en *Herreros y alquimistas*: «[...] la alquimia china se constituye [...] empleando [...] las técnicas que perseguían al mismo tiempo la prolongación de la vida, la beatitud y la espontaneidad espiritual» (Eliade, 1983, 102).

En el cristianismo, es posible distinguir una serie de etapas a través de las cuales se haría tránsito del mensaje originario del predicador galileo, quien no se ocupa de inmortalidad alguna, a una religión que termina gravitando alrededor suyo:

— El mensaje originario del predicador galileo estaría consignado, básicamente, en el par de Evangelios de dichos: Q y Tomás, y ante todo en sus fases primeras. Dada la distinción de varios estratos en Q, de acuerdo con Kloppenborg, Q1 repre-

senta el tono sapiencial, mientras Q2, el apocalíptico, gestado en torno a la querella con los fariseos. En Tomás, de otro lado, se advierte la existencia de una redacción inicial de origen sapiencial a la que se adicionan más adelante algunos dichos de tipo gnóstico como el 1, que alude a la salvación por el conocimiento. Lejos de ser una opinión aislada, la primacía que pudieran ostentar Q y Tomás, remite a investigadores bíblicos acreditados como serían Koester y Kloppenborg, Crossan y Mack, por citar algunos, quienes han abierto el camino en esa dirección.

— La concepción del maestro Jesús como Mesías, es decir, como Χριστός (Cristo), en el original griego, en el marco de las creencias apocalípticas, cuando no milenaristas imperantes, quedaría consignada en los sinópticos, los Hechos y el Apocalipsis, como también en los textos de los padres apostólicos de los siglos I y II, quienes esperan el pronto regreso del Señor, como puede verificarse en la *Didaché,* conocida así mismo como *La doctrina de los doce apóstoles,* y *El Pastor* de Hermas. Al estrato en cuestión corresponde el Evangelio de Pedro.

— La concepción de Cristo como Hijo de Dios, construida a través de las epístolas paulinas y el Evangelio de Juan, cuando el Jesús de la historia cede su puesto al Cristo de la fe, en concordancia con los Evangelios gnósticos, sin olvidar el Apocalipsis de Pedro, que aporta algunos elementos en esa dirección.

— El cristianismo de los teólogos anticipado por las escuelas de Alejandría y de Antioquía en el siglo II, y formulado en los primeros cuatro concilios, dos en el siglo IV; dos en el V, a partir de la fórmula trinitaria, que reivindica la unidad de la Divinidad a pesar de su diversidad, así como de la doble condición del Hijo: Dios y hombre al mismo tiempo.

Asumir el cristianismo como una construcción histórica, en la que participan diversos personajes, textos y concilios de los primeros cuatro siglos de nuestra era, es una idea que se impone en los últimos siglos.

Si bien el canon de la literatura sagrada propio del cristianismo se fija en el siglo IV, lo que se conoce como Nuevo Testamento, y se divulga a partir de la Vulgata de Jerónimo, en la Iglesia latina a comienzos del siglo siguiente, en el último cuarto de milenio su legitimidad es colocada en entredicho, cuando no sólo

se descubren una serie de copias de los libros en cuestión procedentes de los siglos II al IV, sino, además, obras hasta entonces perdidas, las mismas que permiten acceder a lo que pudo haber sido el mensaje originario del predicador galileo. Capítulo aparte merece la datación temprana de Marcos, de capital importancia a la hora de definir las relaciones entre el Jesús de la historia y el Jesús de la fe. En cuanto al idioma de la literatura sagrada y, en particular, del Nuevo Testamento, el griego recupera el protagonismo de los primeros siglos en su condición de lengua original. No son otras, en su orden, las cuestiones de las que nos ocupamos enseguida.

El canon

En lo relativo a la definición del canon, se destacan los siguientes hechos:

— Mientras Justino el mártir, incluido dentro del grupo de los apologistas, equipara las noticias consignadas en los Evangelios con la tradición judía recopilada en la Biblia, en el segundo tercio del siglo II, Tertuliano, hacia el final del siglo en cuestión, aporta los rótulos: a la judía la denomina Antiguo Testamento; a la cristiana, Nuevo testamento.

— El más antiguo documento relativo a la fijación del canon es conocido como fragmento muratorio, en cuanto falta la parte inicial; se trata de una traducción latina del siglo VII, procedente de un original griego del siglo II, cuyo autor se reconoce contemporáneo del obispo Pío I, hermano de Hermas, autor de *El pastor,* y que fuera descubierto en el siglo XVIII por el eclesiástico italiano Ludovico Antonio Muratori, en Milán. Aun cuando deja fuera a Hebreos, Santiago y 3 Juan, el fragmento muratorio se aproxima bastante al listado aceptado más adelante por la Iglesia.

— Aunque algunos textos se hallaron a punto de entrar en el canon, como el Apocalipsis de Pedro, la *Didaché, El Pastor* de Hermas y la Epístola de Bernabé, así otros estuvieron muy cerca de salir, como Hebreos, Santiago, 2 Pedro, 2 y 3 Juan, que el Decreto Gelasiano del siglo V atribuye a Juan el presbítero, Judas y Apocalipsis, se impone la lista de Atanasio, obispo de Alejandría, propuesta en 367, en su carta anual a las iglesias de la diócesis. Legalizado por los sínodos locales de Hipona y Carta-

go a finales del siglo IV, el canon de Atanasio no lo fue por un concilio reputado ecuménico hasta el siglo XVI, cuando es aprobado, en Trento, por 24 votos a favor, 15 en contra y 16 abstenciones, y el cual incluye 4 Evangelios, Hechos, 14 Epístolas de Pablo, 1 de Santiago, 2 de Pedro, 3 de Juan, 1 de Judas y el Apocalipsis.

— Hoy no sólo se sabe que las versiones utilizadas por la Iglesia de los libros del Nuevo Testamento no siempre eran las más fidedignas, sino que, además, la selección de libros resultaría discutible, como se evidencia enseguida.

Papiros y códices del Nuevo Testamento

Entre los manuscritos descubiertos en los últimos siglos que contienen pasajes o libros enteros del Nuevo Testamento, previos al Concilio de Nicea, y por supuesto a la Vulgata, se destacan:

— Adquirido en 1920 para la biblioteca John Rylands, y publicado en 1935, el papiro n.º 52, denominado papiro Rylands, contiene fragmentos del Evangelio de Juan, 18,31-33 y 37-38, que se presumen de la primera mitad del siglo II. Dada la distancia de Egipto al lugar donde fue escrito Juan, algunos especialistas han retrasado su origen de comienzos del siglo II a finales del siglo I.

— Del lote de 11 papiros llegado a manos de Chester Beatty, en 1930, y publicados a partir de 1933, 3 corresponden al Nuevo Testamento: el n.º 45, que contiene restos de los cuatro Evangelios y de Hechos; el 46, que incluye parte de las epístolas atribuidas a Pablo, y el 47 que posee los capítulos 9-17 del Apocalipsis. Los papiros de Chester Beatty se han fechado en la primera mitad del siglo III.

— Adquiridos en 1951 por David Bodmer y publicados poco después, los papiros Bodmer II contienen fragmentos del Nuevo Testamento, los más antiguos son el n.º 66, que incluye la mayor parte de Juan, y el n.º 75, al que pertenecen Lucas 3-24 y Juan 1-15, correspondientes al año 200 aproximadamente. Aunque no ha sido apoyado por sus colegas, el investigador austriaco Herbert Hunger adelanta al año 125 la fecha del n.º 66.

— Adquirido en 1901 por Charles Bousfield Huleatt, quien lo donó al colegio Magdalen de Oxford, y publicado en 1953, el

papiro n.º 64, en donde se incluyen pasajes de Mateo, 26, formaría parte del mismo manuscrito que el n.º 67, conservado en Barcelona, el cual contiene fragmentos de los capítulos 3 y 5 del mismo Evangelio. Aunque el papirólogo alemán Peter Thiede fecha los papiros en cuestión en la segunda mitad del siglo I, la mayoría de los especialistas los ubican a finales del II.

A los papiros en mención, se adicionan el códice Sinaítico, procedente del siglo IV, descubierto en el siglo XIX por Konstantin von Tischendorf en el monasterio de Santa Catalina en el monte Sinaí, habiendo hecho tres viajes hasta obtener el manuscrito, y el Vaticano del siglo IV también, el cual permanecía oculto en la biblioteca del mismo nombre desde el siglo XV; el último se coloca a disposición de los investigadores poco tiempo después de la aparición del primero.

Gracias a los descubrimientos de manuscritos de los siglos II, III y IV, algunos pasajes del Nuevo Testamento incluidos en la Vulgata se revelan interpolaciones, cuando faltan en los más antiguos, como serían los casos de Marcos, 15,9-16, relativo a la apariciones de Jesús resucitado; Juan, 8,3-11, cuando Jesús evita la lapidación de una adúltera, y 1 Juan, 5,8, en donde se afirma la fórmula trinitaria. De la alteración de los Evangelios, de su reiterada manipulación, ya había hecho mención Celso en su *Discurso verdadero,* 20, en el siglo II, cuando refiere cómo los cristianos: «[...] han modificado a su modo tres o cuatro veces, y aún más, el texto primitivo del Evangelio» (Celso, 1989, 35).

Manuscritos perdidos

No todos los textos escritos en torno al movimiento religioso del predicador galileo fueron incluidos en el canon; entre los que quedaron fuera se distinguen dos grupos:

— Los apócrifos de la infancia, la pasión y la resurrección, y por supuesto, Hechos, Epístolas y Apocalipsis apócrifos de los que se tiene noticia desde el medioevo por lo menos. Dada la prohibición vigente durante siglos de leer la Biblia en idioma diferente al latín, cuyo dominio se reservaba a los eclesiásticos, los apócrifos fueron traducidos a los idiomas nacionales cuando todavía no se había hecho lo mismo con los textos incluidos den-

tro del Nuevo Testamento, lo que permitió que algunos pasajes fueran incorporados al imaginario popular.

— Los que habían desaparecieron a raíz de la extinción de los grupos que hacían uso de ellos, cuando no destruidos, en su condición de obras heréticas, y que han sido recuperados —bien descubiertos, bien editados— en el último cuarto de milenio.

Gracias a búsquedas metódicas en antiguas bibliotecas y sitios de valor arqueológico, cuando no por hallazgos fortuitos, los esenios, el cristianismo, el gnosticismo y el orfismo, han recuperado una serie de obras perdidas. Un registro no exhaustivo, pero si representativo de los manuscritos en cuestión incluye los siguientes:

— En la segunda mitad de siglo XVIII es adquirido por Askew en Tebas el códice askevianus, códice copto que contiene, entre otros, la Pistis Sophia, texto gnóstico del siglo III, que algunos atribuyen a Valentín, y que fuera traducido en la segunda mitad del siglo XIX.

— En 1873 Filoteo Bryennios, metropolitano ortodoxo de Nicomedia, descubrió en Constantinopla al final de un códice griego del siglo XI que contenía escritos del Nuevo Testamento, la *Didaché o enseñanza de los doce apóstoles*, manuscrito de la segunda mitad del siglo I o de la primera mitad del II, mencionado por Eusebio de Cesarea, y que fuera publicado 10 años después; la Iglesia etiope lo incluye dentro del canon.

— En 1886 se descubrió un fragmento del Evangelio de Pedro, conservado en el sepulcro de un monje cristiano en Ajmin, Egipto, como parte de un pergamino griego del siglo VIII, cuyo original remite a la segunda mitad del I o a la primera mitad del II, y del que se tenían noticias por Orígenes y Eusebio de Cesarea. Con posterioridad al descubrimiento de Ajmin se han hallado algunos fragmentos adicionales.

— En 1896 se tuvo conocimiento del *papyrus berolinensis* 8.502, una traducción copta del siglo V, cuyo original griego se remontaría al siglo II, el cual contiene una parte del Evangelio de María, que no fue publicada hasta 1955. Adicionalmente, los papiros Rylands 463 y Oxyrhynchus 3.525 incluyen un par de fragmentos del Evangelio de María, en griego, del siglo III, publicados en 1938 y 1983, respectivamente.

— Alrededor de 1900 se descubren dos manuscritos del Apocalipsis de Pedro, el primer texto de literatura cristiana que se ocupa del más allá, el primero en Etiopía, en lengua semítica, el último, en Egipto, en griego. Aunque se clasifica entre los apócrifos, no lo fue para Clemente de Alejandría, según refiere Eusebio de Cesarea en su *Historia eclesiástica,* 6, 14,1: «En las *Hypotyposeis* [...] da Clemente unas explicaciones precisas de la Escritura testamentaria entera, sin omitir los escritos discutidos, quiero decir [...] el llamado Apocalipsis de Pedro» (Eusebio, 1997, 2, 374); también figura en el canon de Muratori, así no le atribuya una acogida unánime: «Apocalipsis de Juan también recibimos, y el de Pedro, el cual algunos de los nuestros no permiten ser leído en la iglesia» (Canon de Muratori, Internet).

— El papiro Egerton II, en griego, conjunto de cinco fragmentos de un Evangelio desconocido, se descubre en Egipto en 1934 y es publicado al año siguiente. Aunque algunos investigadores advierten que los pasajes contenidos en el manuscrito en cuestión derivan de Lucas y Juan, otros los reconocen procedentes de una tradición oral independiente. Ha sido fechado entre los siglos I y II.

— En 1945, un labriego que removía la tierra con un azadón, a orillas del Nilo, en Nag Hammadi, golpeó un recipiente que contenía 13 códices coptos, en los que habían sido escritas 52 obras, incluidas 6 repetidas, pertenecientes a la biblioteca del monasterio de Chenoboskion, fundado por Pacomio, en la primera mitad del siglo IV, y que permanecían ocultos desde finales del mismo siglo, cuando los monjes los enterraron para evitar su destrucción, dada la prohibición de conservar textos ajenos al canon fijado por Atanasio. Aunque la biblioteca del monasterio de Chenoboskion se conoce como biblioteca gnóstica, no sólo contiene textos pertenecientes al movimiento en cuestión, como el Evangelio de la Verdad, el Evangelio de Felipe y el Apocalipsis (gnóstico) de Pedro, escritos entre los siglos II y III, sino, además, otros que no lo son, como el Evangelio de Tomás, colección de dichos del predicador galileo, que algunos reconocen como 5.º Evangelio, cuya antigüedad ha sido objeto de ardua polémica. Habiéndose propuesto fechas que van del 50 al 150, no falta quienes dicen que si bien el Evangelio de Tomás fue escrito en el II, remonta a una tradición oral procedente del I. Del Evangelio en cuestión se conocían 11 dichos consignados en papiros, en grie-

go, Oxyrhynchus 1, 654 y 655, descubiertos a fines del siglo XIX, en Egipto, cuya datación remite al siglo II. El Evangelio de Tomás fue referenciado por Orígenes, quien advierte que está en circulación, y por Hipólito de Roma, quien lo atribuye a los naasenos, en el siglo III, y en el siguiente por Eusebio de Cesarea, quien lo clasifica como herético en su *Historia eclesiástica,* 3,25,6. Entre los textos descubiertos en Nag Hammadi, tampoco se consideran gnósticos el *Diálogo del Salvador* y el *Apócrifo de Santiago,* cuya datación estaría entre los siglos I y II.

— En busca de un animal perdido, en 1947, un pastor dio con la primera de las 11 cuevas de Qumrán, en las que han sido descubiertos centenares de papiros y pergaminos escritos en hebreo, arameo y griego, ocultos con motivo de la guerra de los judíos contra Roma en el 66 d.C., presumiblemente por la secta judía de los esenios, cuyo monasterio se localizaba cerca del lugar; entre los manuscritos descubiertos no sólo figuran los textos de la comunidad de cuya existencia se tenían someras noticias, sino, además, del Antiguo Testamento, así como el clasificado como 7q5 que algunos atribuyen al Evangelio de Marcos.

— En 1958, Morton Smith, al final de un libro del siglo XVII perteneciente a la biblioteca del monasterio ortodoxo de Mar Saba, que contiene las epístolas de Ignacio de Antioquía, halló en las últimas páginas la copia manuscrita de una carta de Clemente de Alejandría dirigida a Theodorus, la cual incluía dos citas del Evangelio secreto de Marcos, respecto del cual el texto de Marcos que ha llegado hasta nosotros sería una edición del original a la que fueron suprimidos algunos pasajes. En particular, la primera de las citas del Evangelio en cuestión subsanaría el corte registrado en Marcos, 10, 46: «Llegaron a Jericó. Y cuando él salía de Jericó» (Biblia, 1980-1983, VII, 127), cuando se omite lo ocurrido durante la estancia en la ciudad. Aunque Morton Smith fotografió las páginas del libro que contienen el manuscrito, se duda de su autenticidad, cuando no sólo la carta y el destinatario, sino, además, el Evangelio en cuestión, carecen de apoyo documental externo. Puesto que las más recientes noticias refieren que las páginas del libro que contiene el manuscrito se habrían perdido, no ha sido posible verificar su antigüedad, lo cual refuerza el escepticismo.

— En 1962, en Derveni, localidad de Macedonia a 10 km de Salónica, se hallan los restos de un papiro incinerado, en griego,

dentro de una urna de bronce utilizada como tumba; gracias a la más avanzada tecnología ha sido posible reconstruir el original. Desde la columna 7 de las 26 que contiene, el papiro se ocupa de una teogonía órfica del siglo V a.C., allí mismo comentada. Publicado en 2005, el manuscrito de Derveni sería el más antiguo de Europa.

— El Evangelio de Judas, Evangelio gnóstico, incluido en un manuscrito copto del siglo II, cuya existencia fuera anticipada por Ireneo, en *Contra las herejias,* 1,31,1, adquirido y traducido por la *National Geographic Society,* fue presentado el 6 de abril (mes 4) de 2006, cuyos dígitos suman 18, lo mismo que los de 666, numero de la bestia en el Apocalipsis, 13,18, lo que, acaso, sería un guiño comercial.

— En 1980, durante las excavaciones adelantadas con motivo de la construcción de un complejo de edificios, en Talpiot, en las afueras de Jerusalén, se descubrió una tumba del siglo I a.C., en donde media docena de osarios se hallarían relacionados con la familia de Jesús, de acuerdo con el documental *Jesus' Lost Tomb* presentado por Discovery Channel en 2007. Aunque los osarios marcados con los nombres *Yeshua bar Yehosef* (Jesús hijo de José) y *Yoseh, diminutivo de Yosef* (José, hermano de Jesús, en concordancia con Marcos, 6,3), se ajustan a la hipótesis en cuestión, no sucede lo mismo con otros. Un par de ejemplos. Los autores del documental identifican a *Mariamenou (he) Mara*, con María, la maestra, que sería María Magdalena, guiados por un texto gnóstico del siglo IV, *Actos de Felipe,* en donde una mujer de nombre Mariamne aparece predicando al lado de Felipe. No faltan las objeciones, sin embargo, cuando ninguna de las referencias a María Magdalena registradas en el Nuevo Testamento la denomina *Mariamenou,* diminutivo de *Mariamne*, derivación de Mariam, la forma griega de Miryam. Nehemias Gordon, en su artículo «La Tumba de Yeshúa hijo de José en "Talpiot Oriental"», ha señalado la inconsistencia de identificar MRYH, Miryam, con Mariah, cuando el nombre estaría latinizado, y al mismo tiempo, escrito en caracteres hebraicos, lo que sería bien extraño. MRYH, en hebreo, siguiendo con Gordon, corresponde, en cambio, a Merayah (cfr. Gordon, Internet). Aparte de lo atrás dicho, es de esperar que el sepulcro de la familia de Jesús, si lo hubiera, estaría en Galilea.

— En 2007 fue publicado el texto de corte profético, de 87 líneas, de finales del siglo I a.C., grabado en la «Piedra de Ga-

briel», que algunos vinculan con los descubrimientos de Qumrán. A pesar del carácter ilegible de algunas letras, Israel Knohl, uno de los más connotados especialistas en temas bíblicos, adelantó la reconstrucción del original, de donde procede su traducción del siguiente par de líneas al inglés: «80. In three days, live, I Gabriel com[mand] yo[u] 81. prince of the princes, the dung of the rocky cervices» (Knohl, Internet), de donde infiere: 1) que en la línea 80, el ángel Gabriel conmina al príncipe de los príncipes a resucitar al tercer día. 2) Que el príncipe de los príncipes cuyo cuerpo fue abandonado en una grieta rocosa, de acuerdo con la línea 81, sería Simón, un esclavo de Herodes que, habiéndose coronado rey, cometió algunos desmanes hasta que sus seguidores fueron dispersados por los romanos y él mismo decapitado en el desfiladero en donde se había refugiado, hacia el año 4 a.C., según *Antigüedades de los judíos,* 17,10,6, de Josefo. En esas condiciones, la idea de la resurrección del predicador galileo ejecutado por las autoridades del lugar, al tercer día, no sería original del cristianismo, sino tomada de Simón. No obstante, la lectura e interpretación que hace Knohl de la «Piedra de Gabriel» ha sido controvertida por sus colegas, en la medida en que la letras borradas no autorizarían su reconstrucción, la relación del príncipe de los príncipes con Simón sería apenas conjetural y la idea del Mesías judío muerto y luego resucitado entraría en contradicción con la del Mesías militar victorioso acreditada entre los judíos.

No faltan, de otro lado, los aportes derivados de la edición de textos:

— En su *Explicación de los dichos del Señor,* de la que apenas se conservan algunos pasajes citados por Eusebio de Cesarea en su *Historia eclesiástica,* 3,39,16, Papías, uno de los padres apostólicos, alude a la existencia de una colección de dichos del Señor, escrita en arameo y atribuida a Mateo. Aunque al pasaje en cuestión no se le daría mayor importancia durante siglos, la adquiere en 1838, cuando Christian Hermann Weisse formula la teoría de las dos fuentes, según la cual los sinópticos proceden de Marcos, el más antiguo de los Evangelios, lugar de privilegio que hasta entonces había ocupado Mateo, y de una colección de dichos del Señor, en armonía con Lucas, 1,1-2, el cual alude a la

diversidad de fuentes preexistentes. En los versículos que comparten Lucas y Mateo, pero faltan en Marcos, estaría la fuente de dichos, de acuerdo con Weisse. En atención a que fuente, en alemán, se escribe *Quelle*, el Evangelio en cuestión se denomina Q. Anterior a Mateo y a Lucas, Q se remontaría al 50 o a una fecha ligeramente posterior.

— Investigadores bíblicos como Bultmann advierten que la serie de milagros incluidos en el Evangelio de Juan difiere de las de los sinópticos, en la medida en que atribuye un simbolismo a cada uno y la denominan Evangelio de los signos.

— Al distinguir tres estratos en el Evangelio de Pedro, Crossan rotula el más antiguo de ellos como Evangelio de la cruz, en su condición de versión original del episodio del Gólgota, al que se refiere en su obra *El Jesús histórico*: «Compuesto hacia los años cincuenta del siglo I d.C., posiblemente en Séforis de Galilea, constituiría la única fuente de los relatos de la Pasión contenidos en los evangelios canónicos» (Crossan, 2007, 491).

— A través de la recopilación de citas contenidas en las obras de los padres de la Iglesia, ha sido posible la reconstrucción parcial de los Evangelios judeocristianos perdidos y, en particular, del Evangelio según los hebreos, que probablemente se remonte al siglo I, como también del Evangelio de los ebionitas y el Evangelio de los nazarenos, del siglo II, sin olvidar el Evangelio de los egipcios, de origen gnóstico, del siglo I.

Existen textos como el *Toledoth Yeshu* (la genealogía de Jesús), especie de anti-Evangelio que relata la vida de Jesús desde el punto de vista del judaísmo, considerado como falso Mesías. Inicialmente escrito en arameo, lo fue más adelante en otros idiomas. A propósito de sus ediciones, han sido señaladas algunas diferencias. Si en la versión publicada por Wagenseil, en el siglo XVII, la autoridad central es Helena; en la de Huldreich, del siglo XVIII, Herodes; si en las halladas en la Genizah de la Sinagoga del Cairo, Pilatos, en el manuscrito de Estrasburgo, Helena. Aunque la versión publicada por Wagenseil ubica el nacimiento de Yeshu un siglo antes del atribuido por los Evangelios; la de Huldreich lo remite, en cambio, al reinado de Herodes. A pesar de sus diferencias, las versiones giran alrededor de un núcleo común: habiendo obtenido sus poderes de manera indebida, descubierto su nacimiento irregular, Yeshu, un mago

bastardo, se presenta como Mesías. Capturado por hereje, es lapidado. Habiendo desaparecido su cuerpo, los discípulos de Yeshu no pierden la ocasión y proclaman su resurrección; cuando las autoridades lo recuperan algunos días después, se revela el engaño. Mientras hay quienes consideran al *Toledoth Yeshu* una creación de la edad media, otros lo remontan a la tradición oral del siglo II, puesta por escrito algunos siglos después. Aunque se sabe de manuscritos del *Toledoth Yeshu* que circularon desde el siglo IX, es necesario esperar a su publicación en el siglo XVII, para que el texto en cuestión alcance una difusión más amplia.

La datación temprana de Marcos

Los argumentos tradicionalmente utilizados para registrar la datación tardía de Marcos, bien posterior al 64, bien al 70, la misma que abre un período de tiempo inusualmente largo entre la vida del predicador galileo y el más antiguo de los Evangelios canónicos, resultan discutibles:

— Que Marcos se escriba después del 64, como ha sido sostenido durante siglos, se colige de la combinación de un par de citas. En su Epístola a los corintios, V, a finales del siglo I, Clemente, obispo de Roma, en primer lugar, se refiere a la muerte de Pedro con motivo de la persecución a los cristianos que se presume habría sido ordenada por Nerón: «[...] fueron perseguidos y acosados hasta la muerte las mayores y más íntegras columnas de la Iglesia. [...] Pedro, habiendo dado su testimonio, se fue a su lugar de gloria designado» (Clemente, Internet). En *Contra las herejías,* 3,1,1, en el siglo II, en segundo lugar, Ireneo sostiene que Marcos fue escrito después de la muerte de Pedro: «Pedro y Pablo evangelizaban y fundaban la Iglesia. Una vez que éstos murieron, Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, también nos transmitió por escrito la predicación de Pedro» (Ireneo, Internet). Si la muerte de Pedro ocurrió con motivo de la persecución de los cristianos por los romanos en el 64 y la escritura de Marcos se dio después de la muerte de Pedro, la última, se concluye, no podría ser anterior al 64. El raciocinio, no obstante, parte de una premisa falsa. Cuando Jesús alude a las calamidades reservadas a los suyos en los tiempos por venir, en Mar-

cos, 13,9, no registra la persecución de los romanos, sino la de los judíos: «Os entregarán a [los] sanedrines, y seréis golpeados en las sinagogas» (Biblia, 1980-1983, VII, 134), en concordancia con las noticias proporcionadas por las epístolas paulinas y los Hechos de los apóstoles.

— Que el Evangelio se escriba después del 70, se colige de Marcos, 13,1-2, pasaje en donde el autor adelantaría, de acuerdo con la interpretación tradicional, una profecía *a posteriori* acerca de la destrucción del Templo: «Y cuando salía él del templo le dice uno de sus discípulos: "Maestro, mira qué piedras y qué edificios". Y Jesús le dijo: "¿Ves esos grandes edificios? No quedará ahí piedra sobre piedra que no sea derruida"» (Biblia, 1980-1983, VII, 130). No obstante, el pasaje en cuestión no especifica si la catástrofe remite a la acción del hombre o a la de la naturaleza, y es menester avanzar hasta Marcos, 13,21-22, para dilucidarlo: «Pero en aquellos días, después de aquella tribulación, el sol se oscurecerá y la luna no dará su esplendor, y las estrellas se irán cayendo del cielo, y las fuerzas de los cielos se tambalearán» (Biblia, 1980-1983, VII, 135). En concordancia con Marcos, 13,21-22, Marcos, 13,1-2 no sería una profecía *a posteriori*, sino un pasaje de corte apocalíptico. De haberse escrito después del 70, al ocuparse de la devastación de la capital, Marcos hubiera aportado datos acerca del asedio, la destrucción del Templo, el asesinato del sumo sacerdote o el incendio de palacios y archivos. A diferencia de Marcos, Lucas, 21,20-24, escrito después del 70, apunta al hecho militar y demográfico sin ambigüedad alguna, cuando alude a las consecuencias derivadas de la toma de Jerusalén: «Y cuando veáis a Jerusalén rodeada de ejércitos [...] habrá una gran desgracia en el país, y cólera contra este pueblo; y caerán al filo de la espada, y serán llevados cautivos a todas las naciones, y Jerusalén será pisoteada por gentiles» (Biblia, 1980-1983, VII, 216), y el contraste no puede ser más evidente.

No faltan los argumentos utilizados a favor de la datación temprana de Marcos; destacamos algunos:

— La existencia de dos personajes en el relato de la pasión de los que Marcos omite el nombre, cuando describe la escena de la detención de Jesús: el que corta la oreja del criado del sumo sa-

cerdote con la espada, Marcos, 14,47, y el que huye desnudo, cuando escapa de sus captores liberado de la sábana que lo cubre, 14,51-52, llaman poderosamente la atención a Gerd Theissen, en *Colorido local. Contexto histórico en los Evangelios,* quien no halla explicación diferente a la necesidad de conservar su anonimato, cuando la redacción del Evangelio no estaría lo suficientemente lejos en el tiempo como para registrar la muerte de los protagonistas o el olvido de los hechos:

> La razón narrativa de este anonimato no es difícil de adivinar, a mi juicio: las dos personas entran en conflicto con los «guardias». El hombre de la espada no comete una falta leve cortándole una oreja a alguien [...] También el joven anónimo interviene en la resistencia. En una refriega se ve despojado del traje y tiene que huir desnudo. Los dos individuos correrían peligro en el futuro. Mientras vivieran los criados del sumo sacerdote (y pudieran verse las consecuencias del uso de la espada) era desaconsejable mencionar los nombres [Theissen, 1997, 202].

— Próximos a los saduceos, en virtud de sus vínculos con Roma, los herodianos (partidarios de la dinastía de Herodes) se distancian en cambio de los fariseos, a excepción del período durante el cual reina Herodes Agripa I, 41-44, quien revela inequívocas muestras de nacionalismo judío, como registra Marcos, 3,6, y no sería otra la fecha durante la cual fue escrito el Evangelio de Marcos, como advierten Juan Mateos y Fernando Camacho, en *El Evangelio de Marcos,* como una de las pistas seguidas para proponer su datación temprana:

> Marcos es el único evangelio en el que se menciona tres veces a los herodianos, y en las tres siempre junto a los fariseos (3,6; 8,15; 12,13) [...] El evangelio de Marcos parece reflejar la situación histórica que se vivió en el breve reinado de Herodes Agripa I (41-44), único período histórico en el que la casa de Herodes contó con el apoyo y las simpatías de los fariseos. Lo lógico es deducir que el evangelio se escribió durante ese período [Mateos y Camacho, 2008, 6].

Y así Mateo, 22,16, relacione a los herodianos con los fariseos, es evidente que el pasaje en cuestión no proporciona información adicional, cuando procede de Marcos, 12,13.

— Capítulo aparte merece el papiro 7q5, hallado en la cueva 5 en Qumrán, en griego, descubierto en un ánfora marcada con la palabra «Roma». De una extensión de 3,9 x 2,7 cm, el papiro 7q5 permite identificar 20 letras, distribuidas en cinco renglones, de las cuales sólo 14 admiten una fácil interpretación. Habiendo reconocido cuatro letras contiguas: «gene», el papirólogo catalán José O'Callaghan no halló en la Biblia sino dos palabras que las contienen: «egenesen» (engendró) y «Genesaret» (el lago). Editados en renglones de 20, 21 o 22 letras, de acuerdo con los usos de la época y en escritura continua, ninguno de los pasajes del Antiguo Testamento casó con 7q5. Así la redacción de los Evangelios haya sido tradicionalmente fechada con posterioridad al 70, cuando se ocultan los manuscritos en las cuevas de Qumrán, con motivo de la I guerra contra Roma, O'Callaghan lo intentó con el Nuevo Testamento y obtuvo sorprendentes resultados, cuando Marcos, 6,52-53, el cual incluye la palabra «Genesaret», casó con 7q5, como relata el propio O'Callaghan en «Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrán», en 1972. De la mayor importancia, el hallazgo en cuestión obligaría a retrasar la fecha atribuida al Evangelio de Marcos. Estando vivos la mayoría de los testigos, como no ocurriría si la fecha atribuida fuese, en cambio, la del 70, el más antiguo de los Evangelios sinópticos proporcionaría valiosa información a la hora de precisar la transición del Jesús de la historia al Cristo de la fe. Y aunque la identificación de 7q5 con Marcos, 6,52-53 afrontó numerosas críticas entre los investigadores bíblicos, fue aceptada, en cambio, por afamados papirólogos, como Peter Thiede y Orsolina Montevecchi.

De confirmarse la datación temprana de Marcos, sería necesario abandonar la hipótesis original de su composición en Roma, para remitirla, en cambio, a Galilea.

Griego y latín

En lo relativo al idioma del Nuevo Testamento, es posible distinguir las siguientes etapas:

— Hasta el siglo V predominó el griego como lengua de la Iglesia, en la que no sólo había sido escrito el Nuevo Testamento,

sino que, además, era leído el Antiguo Testamento, en la traducción de los 70, conocida como la septuaginta, de acuerdo con la Carta de Aristeas del siglo II a.C., cuando Tolomeo II Filadelfo, en Alejandría, en el siglo III a.C., se propone incluir dentro de su biblioteca real la literatura sagrada de los judíos. En el documento en cuestión se incluye la correspondencia del rey con el sumo sacerdote de los judíos, quien le habrá de facilitar la tarea, así como la lista de los 72 traductores (cfr. Carta de Aristeas, 1982, 25-27).

— Con la traducción de la Biblia al latín conocida como la Vulgata (en latín popular y no en latín clásico) por Jerónimo a instancias de Dámaso I, a comienzos del siglo V, Roma impone su idioma. No obstante, en el siglo XV, con la reforma protestante y la invención de la imprenta, no sólo se publica la Vulgata y se traduce la Biblia a los idiomas nacionales, cuando, además, en 1516, Erasmo edita el Nuevo Testamento, en griego, su idioma original, a partir de una selección de manuscritos antiguos.

— Con el descubrimiento de los papiros y códices escritos en griego, previos a la Vulgata, en el último par de siglos, la lengua de Platón recupera el protagonismo perdido.

Haber hallado una serie de copias del Nuevo Testamento de los siglos II al IV, en papiros y códices; publicado el Nuevo Testamento en griego; descubierto o editado una serie de manuscritos dados por perdidos de tiempo atrás o desconocidos hasta entonces, entre los que se destacan Q y Tomás, la *Didaché* y el Evangelio de Pedro, y formulado la teoría de la datación temprana de Marcos, no sólo relativizan el canon de Anastasio, sino, además, la Vulgata, lo que permite reconstruir la historia, cuya complejidad fue soslayada durante siglos, y en la que no sólo juega un rol capital el predicador galileo, sino, además, Marcos, Pablo y Constantino.

3.1. **El predicador galileo**

Es posible distinguir las siguientes etapas relativas a la historicidad que pudiera atribuirse a Jesús de Nazaret, en su condición de figura central del cristianismo:

— Desde su consolidación como religión oficial del Imperio romano, hasta el siglo XIX, los textos incluidos dentro del Nuevo Testamento se aceptan, por regla general, como documentos históricos.

— Cuestionados los relatos contenidos en los Evangelios por sus episodios sobrenaturales en el siglo XIX, se abandona la búsqueda del Jesús histórico.

— Con el descubrimiento de los manuscritos de Nag Hammadi, para citar algunos, se renueva la búsqueda del Jesús histórico en la segunda mitad del siglo XX.

3.1.1. *La recuperación del Jesús histórico*

Con la traducción a los idiomas nacionales iniciada por Lutero, en concordancia con su idea del libre examen de la Biblia, si bien los textos del Antiguo Testamento quedan a disposición de la crítica, sólo hasta el XIX los pensadores interesados trascienden las fronteras de la ortodoxia. Algunos ejemplos:

— Schleiermacher, filósofo y teólogo alemán, toma distancia de la tradición sin incurrir en el agnosticismo, en el primer tercio del siglo XIX. En consideración a los relatos fantásticos contenidos en los sinópticos, el teólogo alemán abandona al Jesús histórico, reivindicando, en cambio, al Jesús de la fe, cuyo Evangelio por excelencia sería el de Juan; en esas condiciones, la religión no sería asunto de revelación ni mucho menos de razón, sino de sentimiento, como la única vía disponible.

— Friedrich Strauss, filósofo y teólogo alemán, discípulo de Hegel, aborda los relatos de milagros desde un punto de vista racional, aportando explicaciones compatibles con la ciencia, y cuando no fuera posible, los descarta como ficción, en el segundo tercio del siglo XIX. En consideración al afán proselitista de sus discípulos, la vida del predicador galileo fue sometida a un proceso de mitificación, operación que alcanzaría su punto más alto en Juan, quien habla de Jesús como Hijo de Dios, como Dios mismo, inclusive, de acuerdo con Strauss.

— Mientras Strauss elimina los pasajes sobrenaturales contenidos en los Evangelios, Bultmann, teólogo alemán no admite otro Jesús que el de la fe, en el siglo XX. Habiendo adelantado la

relectura sistemática de los Evangelios, Bultmann advierte en el estilo narrativo que los caracteriza la vía para acreditar la cristología, bien ilustrando a través suyo sus diferencias con la tradición judía, lo que define como apotegmas polémicos, bien recontextualizando en la vida cotidiana sus propuestas de orden moral, originando así los apotegmas didácticos.

A pesar de la depuración del Jesús histórico adelantada por Strauss, se impone su abandono, como lo proponen Schleiermacher, para los creyentes, y Bultmann, para los agnósticos. En lo sucesivo, triunfan las teorías que asumen el cristianismo como una construcción artificial, cuando no fraudulenta. Un par de ejemplos:

— Algunos consideran que el cristianismo no es más que un sincretismo, con aportes del judaísmo, incluidos los esenios, los cultos mistéricos, el gnosticismo, la filosofía griega, algunas religiones orientales como el mithraísmo, cuando no la egipcia. Aunque la tesis en cuestión ha sido ampliamente documentada, no resiste un análisis detallado. Si bien el nacimiento de madre virgen atribuido a Jesús por Mateo y Lucas es compartido con Atis, de acuerdo con la *Descripción de Grecia* adelantada por Pausanias, 7,17,11, la motivación original es autónoma, cuando deriva del interés de sus seguidores por acreditarlo como Mesías no militar. Lejos de haberse inspirado en Dioniso, divinidad que nace dos veces, la idea de la resurrección atribuida al predicador galileo procede de la necesidad de legitimar su gesta en el marco de las tradiciones apocalípticas a pesar y a partir de su muerte a manos de las autoridades del lugar. Que los cultos mistéricos, de un lado, y Platón, de otro lado, jueguen un rol similar en el orfismo y en el cristianismo, cuando en las catacumbas romanas se representa a Cristo con los atributos de Orfeo, lo explica Herrero de Jáuregui en consideración a «[...] la *koine espiritual* que se forma en el Mediterráneo a partir del siglo II a.C., muy influida por el platonismo vulgarizado y por las religiones orientales» (Herrero de Jáuregui, 2007, 19). Algo similar pudiera decirse de los vínculos del cristianismo con el gnosticismo. A falta de una explicación mejor, los apologistas del siglo II advierten que paralelismos como los de Jesús-Osiris o Jesús-Mitra, no serían otra cosa que un intento del demonio por confundir a los fieles; no

obstante, las afinidades en cuestión no apuntan al predicador galileo sino al Mesías de los sinópticos o al Hijo de Dios en palabras de Juan.

— Hay quienes defienden la teoría de la falsificación de Constantino, quien ordena copiar 50 ejemplares de la Biblia para difundir entre las iglesias, en el siglo IV, episodio documentado en una carta que dirige al ejecutor del encargo, incluida en *La vida de Constantino,* IV, 36, escrita por Eusebio de Cesarea:

> I have thought it expedient to instruct your Prudence to order fifty copies of the sacred Scriptures, the provision and use of which you know to be most needful for the instruction of the Church [...] The catholicus of the diocese has also received instructions by letter from our Clemency to be careful to furnish all things necessary for the preparation of such copies [Eusebio, Internet].

En esas condiciones, el cristianismo sería una invención del siglo IV. No obstante, la teoría en cuestión no es defendible. Si hasta el siglo XIX los más antiguos manuscritos de los Evangelios remiten al IV, en el XX abundan los de los primeros siglos, y en consecuencia la teoría de la falsificación de Constantino sería refutada.

Habiendo sido puestas en cuestión las teorías que eliminan la posibilidad del Jesús histórico, es posible reiniciar su búsqueda, la cual no se centraría en Jerusalén, en donde habría pasado sus últimos días, como ocurrió con la anterior, sino en Galilea, en la que trascurre el resto de su vida.

3.1.2. *Galilea de las naciones*

En el último milenio a.C., los encuentros y desencuentros de Judea, Samaria y Galilea se suceden así:

— Galilea, junto con Samaria, se escinde de Judea con motivo de la partición del reino de Salomón entre sus dos hijos, en el siglo X a.C. Mientras Galilea y Samaria configuran el reino del norte, Judea, el del sur.

— Con la caída del reino del norte ante los asirios en 721, y la del sur, ante Babilonia, en 597, se sigue la dominación extranjera

que se extiende hasta 164. En particular, el dominio de los pueblos vecinos fue más acusado en el norte, en concordancia con la expresión de Isaías, 9,1: «Galilea de los gentiles».

— Desde los tiempos de las conquistas de Alejandro Magno, en 331-334 a.C., se registra una fuerte influencia helenística. Mientras en Samaria sobrevive un culto judío simplificado, en Galilea se difuminan los nexos con la religión de Abraham, como refiere González Echegaray en *Jesús en Galilea*: «Sus habitantes habían perdido prácticamente todo sentido de vinculación étnica y religiosa con los judíos» (González Echegaray, 2001, 99).

— Desde la fundación de la dinastía asmodea en 164 a.C., hasta la muerte de Herodes el Grande en 4 a.C., Judea, Samaria y Galilea permanecen juntas. Por iniciativa regia, los judíos intentan recuperar las provincias del norte desde un punto de vista cultural y religioso, utilizando la fuerza, inclusive, con relativo éxito.

— A la muerte de Herodes el Grande, el reino se reparte entre sus hijos. Es cuando Judea y Samaria se separan de Galilea, cuya administración local, en tiempos de Jesús, la preside Herodes Antipas, con el título de tetrarca.

En Galilea, en síntesis, alterna la influencia judía con la helenística. Mientras en el campo predomina el judaísmo, el helenismo lo hace en algunas ciudades como Séforis, la vieja capital, que habiendo sido destruida por las legiones romanas al mando de Varo, es reconstruida por Herodes Antipas, de donde proceden los padres de María según algunas fuentes tardías. Tiberíades, la nueva capital, construida también por el tetrarca, en honor a Tiberio, y que al igual que Cafarnaum, en donde transcurre buena parte de su vida pública, la que denomina «su ciudad» en Mateo, 9,1, bordea el lago de Galilea. Restaría mencionar las ciudades incluidas en la Decápolis por Plinio el viejo, 10 ciudades del Oriente medio en las que predomina la cultura griega, como Citópolis, en las riberas del Jordán; Pella, a orillas del lago de Galilea, y Gadara, en donde estuvo Jesús, de acuerdo con Mateo, 8,28, y en donde florece la filosofía cínica, como advierte Burton S. Mack en *El Evangelio perdido*:

> Gadara, quedaba del otro lado del Jordán, a un día de viaje a pie desde Nazareth o Séforis [...] Gadara produjo famosos filósofos

> y poetas de la escuela cínica, incluyendo a Meleagro (100 a.C.), Filodemo (110-40 a.C.) y Enómao (120 d.C.) [Mack, 1994, 68].

En la versión del cristianismo que termina por imponerse en el siglo IV, se destaca el rol jugado por Judea y la influencia de la filosofía clásica griega, en detrimento de Galilea y la filosofía cínica; con la nueva búsqueda del Jesús histórico, la situación es otra, como refiere Pablo Richard, en su artículo «Los diversos orígenes del cristianismo. Una visión de conjunto (30-70 d.C.)»:

> Durante mucho tiempo la exégesis ignoró Galilea como cuna del cristianismo. Por una lectura reduccionista de Hechos de los Apóstoles y de Pablo, se puso los orígenes del cristianismo sólo en Jerusalén y en las ciudades helenistas de Asia, Macedonia, Acaya y Roma. La valoración reciente del Documento Q y del Evangelio de Marcos, y su ubicación histórica en Galilea y sur de Siria antes de los años setenta, renovó el interés por estas regiones y por estas fuentes para el estudio de los orígenes del cristianismo [Richard, Internet].

Así la vinculación de Jesús con el judaísmo no se discuta, en concordancia con las palabras de E.P. Sanders, en *Jesus in Historical Context*: «On the whole, in Antipas' Galilee, which was Jesus' Galilee, the law was Jewish, the courts were Jewish, the education was Jewish» (Sanders, Internet), no se deben omitir sus nexos con la cultura helenística, como lo explica González Echegaray, cuando refiere que una familia de carpinteros no estaría en condiciones de subsistir atendiendo la demanda de trabajos de una aldea de algunos cientos de habitantes como Nazareth proponiendo, en su defecto, a Séforis, en donde predomina la cultura griega:

> [...] la labor de José y Jesús y su rendimiento económico no hay que buscarlos en Nazaret, donde residían, sino más bien en alguna ciudad de los alrededores, donde hubiera trabajo y ellos pudieran ejercer su profesión [...] Afortunadamente nuestros conocimientos de la Galilea de entonces nos permiten saber cuál era la ciudad donde trabajaba Jesús. Se trata, sin duda, de Sepphoris, la capital del país, que se halla a sólo 5 km de Nazaret [González Echegaray, 2001, 126-127].

A la hora de caracterizar a los pensadores cínicos, cuya influencia en el predicador galileo ha sido reivindicada en las últimas décadas por investigadores bíblicos como John D. Crossan y Burton S. Mack, registramos los siguientes puntos:

— El desprecio de los bienes materiales y las convenciones sociales, en concordancia con la reivindicación de la felicidad como fenómeno interior.

— Sin importar riqueza, familia, fama, de un lado, sin comprometerse con ideas o valores específicos, de otro lado, los cínicos priorizan la autarquía. Cuando se ocupa de Antístenes, en su *Vidas de los filósofos más ilustres,* Diógenes Laercio, 6,1,3, refiere la siguiente anécdota: «Lamentándose una vez en su presencia un amigo suyo de que había perdido unos Comentarios, le dijo: "Convenía los hubieses escrito en el alma, y no en el papel"» (Laercio, 1991, 136), es decir, que los hubiera convertido en hábito. Sacrificar la vida interior por el mundo exterior, constituye un despropósito.

— Fieles a sí mismos, de espaldas a la hipocresía, los cínicos hacen pública su vida privada, bajo el signo de la anaideia, es decir, de su irreverencia, de su desvergüenza, inclusive.

— Polémicos y críticos, los cínicos ejercen la franqueza no exenta de ironía, de sarcasmo, inclusive, entendida en términos de parresia, como provocación. En su *Vidas de los filósofos más ilustres,* 6,2,18, Diógenes Laercio relata la siguiente anécdota de Diógenes de Sínope: «En una ocasión, habiendo visto a los diputados llamados *Hieromnémones* que llevaban preso a uno que había robado una taza del erario, dijo: "Los ladrones grandes llevan al pequeño"» (Laercio, 1991, 144-145), en donde no sólo se evidencia la agudeza de Diógenes, sino, además, su ánimo polémico.

— Cuanto sabemos de los cínicos corresponde, por último, a una forma de vida, a una filosofía práctica a lo sumo, y aparte de sus anécdotas, apenas se conservan algunas sentencias. Para ridiculizar las conductas tributarias del mundo exterior, los cínicos no requieren extensos tratados, cuando utilizan, en cambio, una especie de terapia de choque a partir de lúcidas ocurrencias y audaces ironías. En *Cinismos,* Michel Onfray sintetiza en los siguientes términos la puesta en escena del cínico: «Es una nueva metodología que privilegia el gesto, el acto o el signo

sobre la palabra o el discurso, y que termina por autorizar los juegos de palabras, el humorismo, la ironía y la provocación» (Onfray, 2007, 107).

Parresia y anaideia, autarquía y prioridad de la vida interior acreditada a través de anécdotas y sentencias, no sería otra la fórmula cínica para reiniciar el porvenir. Entre los puntos de encuentro de Q con la escuela cínica estarían:

— El desprecio de los bienes externos, como refiere Lucas, 12,22-23, incluido en Q1: «Y dijo a los discípulos: "Por esto os digo: no os preocupéis de la vida, qué vais a comer; ni del cuerpo, qué os vais a poner". Pues la vida es más que el alimento y el cuerpo más que el vestido» (Biblia, 1980-1983, VII, 191), al destacar, en consecuencia, la primacía del mundo interior.

— Que aparte de lo exterior existe lo interior, es sólo el punto de partida, cuando es menester establecer, en definitiva, una correspondencia entre ellos, como refiere Lucas, 6,46, incluido en Q1, cuando el predicador galileo reprende a sus discípulos: «¿A qué me llamáis "Señor, Señor", y no hacéis lo que yo digo?» (Biblia, 1980-1983, VII, 171), de un lado; de otro lado, la intención debe ser una sola con la conducta, cuando en Mateo, 23,27, incluido en Q2, el predicador galileo acusa a los fariseos de hipocresía a partir una metáfora que ha pasado a la historia: «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas!, porque os parecéis a sepulcros encalados, que por fuera tienen una apariencia hermosa, pero por dentro están repletos de huesos de muertos y de toda clase de inmundicias» (Biblia, 1980-1983, VII, 69). La relación pensamiento-acción, en síntesis, sería de doble vía.

A semejanza de los cínicos, el mensaje originario del predicador galileo revindica la autenticidad, desprecia el poder y la riqueza, abunda en ironías, es decir, en provocaciones, y fue formulado en un estilo que lo aproxima al aforismo, como ha sido destacado por Mack en *El Evangelio perdido*: «El estilo aforístico de Q se acercaba mucho a la manera cínica de hacer comentarios agudos sobre la conducta humana» (Mack, 1994, 56).

No faltan, de otro lado, las diferencias de Jesús con los cínicos no menos significativas que sus afinidades:

— En contraposición con los cínicos, educados en el individualismo helenístico, Jesús había sido formado en la moral colectiva de los profetas judíos.

— Mientras los cínicos se radican en las ciudades, en donde el individualismo es mayor; el predicador galileo, en cambio, adelanta su predicación en el ámbito rural, en donde los sentimientos de comunidad son más fuertes.

Que el maestro Jesús haya estado sometido a una doble influencia judía y helenística, explicaría la no unanimidad de los expertos en torno al idioma en que fueron escritas sus colecciones de dichos alrededor de las cuales gravita el mensaje originario. Aunque Koester y Kloppenborg han sido partidarios de un Q griego, al aducir los acuerdos verbales entre Mateo y Lucas, en algunos casos palabra por palabra; otros destacan sus diferencias como si fueran traducciones distintas del mismo original, registrando, en apoyo de su tesis, decenas de giros idiomáticos semíticos. Apoyados en los 11 dichos conservados en griego del Evangelio de Tomás, procedentes de los papiros de Oxyrhynchus, algunos han postulado ese idioma como su lengua original. A favor de la existencia de una versión previa en arameo, de donde procedería la griega, y de ésta, la copta, estaría, en cambio, la teoría de la datación temprana de Tomás, apoyada en evidencias como las siguientes:

— Tomás, 12, atribuye a Santiago, el hermano del Señor, su condición de sucesor, lo que no sería evidente después del 62, fecha de su muerte.

— Buena parte de los dichos de Tomás carecen de paralelo en los sinópticos, y cuando lo tienen, suelen moderar su radicalidad, como refiere Bart D. Ehrman, en *Cristianismos perdidos*: «Muchos de estos dichos son más sucintos y concisos que sus equivalentes canónicos» (Ehrman, 2009, 93).

— Dada la ausencia de contenidos apocalípticos en Tomás, sustentada la construcción del reino de Dios en el hombre al margen de reivindicaciones políticas, el mensaje originario del predicador galileo, se colige, no ha sido recontextualizado todavía en la tradición judía.

Restaría registrar las siguientes observaciones a tono con la hipótesis del arameo como el idioma original de los Evangelios de dichos:

— Aunque sus últimos días los pasa en Jerusalén, la vida del maestro Jesús trascurre en la Baja Galilea, alrededor del lago de Galilea más exactamente, como refiere Crossan, en *El Jesús de la historia*: «Su obra [...] la llevó a cabo por los campos y las aldeas de la Baja Galilea» (Crossan, 2007, 483), lo que confirma la condición rural de su entorno local, en donde se habla arameo.

— Las últimas palabras de Jesús, registradas en Marcos, 15,34 y Mateo, 27,46: «Ἐλωΐ ἐλωΐ λεμὰ σαβαχθανεί» (Perseus, Internet), son en arameo, la lengua de Galilea, al tiempo que la invocación a Elohim y no a Yahveh, reafirma, de otro lado, sus vínculos con la tradición del norte, la de Samaria, en detrimento de la del sur, la de Jerusalén.

Cultura judía, de una parte, entorno rural e influencia helenística de origen urbano, de otra parte, constituyen, en síntesis, las circunstancias en medio de las cuales se formula el mensaje originario del predicador galileo.

Antes de ocuparnos de las propuestas consignadas en las colecciones de dichos, empezamos por sus omisiones compartidas, es decir, por sus coincidencias negativas:

— No hablan de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, y por supuesto, asuntos como el pecado original y la redención tampoco se mencionan.

— No asumen a Jesús como Cristo ni como Salvador ni mucho menos como Hijo de Dios o Dios mismo. Mientras la fórmula «Hijo de Dios» es utilizada en Marcos por los infieles para escatimar los méritos del Señor, en las epístolas paulinas, en cambio, lo hacen los fieles con devoción. No es la única consideración al respecto. Si en el episodio de las tentaciones, contenidos en Q, en Mateo, 4,3, y 4,6, y Lucas, 4,3, y 4,9, el demonio conmina a Jesús a adelantar determinadas acciones si verdaderamente es Hijo de Dios, en Mateo, 26,63 y Lucas, 22,70, no incluidos en Q, se le pregunta, en cambio, si es «el» Hijo de Dios, cuando el artículo determinado que lo antecede haría la diferencia. Mientras la expresión «Hijo de Dios», o bien es un título genérico, o

bien una metáfora del Mesías procedente de la tradición judía, la misma fórmula antecedida del artículo definido: «el Hijo de Dios», en cambio, sería un nombre específico.

— El reino de Dios se orienta al presente, cuando no al mundo interior, cuyas implicaciones sintetiza Crossan en el siguiente enunciado, en *El Jesús de la historia*: «[...] lo que proclamaba Jesús era un reino de Dios sin intermediarios» (Crossan, 2007, 483), propio, no ajeno; interior, no exterior; no se habla, en cambio, del más allá.

— No hay nada parecido a la fundación de una religión, cuando el predicador galileo estaría lejos de formular un credo, instituir un culto o definir una jerarquía, cuando propone, en cambio, su vida como ejemplo a seguir.

Acerca de la originalidad del predicador galileo, con motivo de la nueva búsqueda del Jesús histórico, abundan las explicaciones, las mismas que no sólo se apartan de su concepción como Hijo de Dios, sino, además, de aquella que reduce su gesta a mito o invención literaria, las que Barbaglio relaciona en su libro *Jesús, hebreo de galilea, investigación histórica*:

> [...] fue un «profeta escatológico» Interesado por la reconstitución de las doce tribus de Israel (Sanders); un carismático fascinante capaz de gestos taumatúrgicos (Vermes); un maestro de vida subversivo o un *gurú* revolucionario (Borg); un campesino hebreo mediterráneo de tendencia cínica (Crossan) o incluso un filósofo cínico sin más (Mack, Downing); un revolucionario social no violento (Horsley y Theissen); un judío que exaltó la ley mosaica radicalizando sus exigencias, especialmente el mandamiento del amor al prójimo (Flusser), incluso un fariseo partidario de Hillel (H. Falk); un judío marginal, dice Meier, un rabino, como B. Chilton titula su recentísima *Intimate biograhy* [Barbaglio, 2003, 7].

Dada la abundancia de textos relativos al predicador galileo aparecidos en los últimos siglos, unos que apenas se conocían por algunas citas de los Padres de la Iglesia, otros de los que se conservaba el nombre únicamente, y unos más ignorados hasta entonces, se multiplican las versiones del mensaje originario, revestidas todas de apoyo documental, en las que se concibe al maestro Jesús como judío, cínico, esenio, gnóstico, órfico, para

no hablar de hipótesis verdaderamente fantasiosas que lo vinculan con culturas ajenas a su entorno geográfico. No es la única manera de abordar su mensaje. Lejos de radicar en los compromisos adquiridos con doctrinas preexistentes, bien de origen judío, bien de estirpe pagana y, en particular, helenística, la singularidad del predicador galileo radicaría en los aportes que las trascienden. En el mensaje originario, es posible verificar una afortunada simbiosis de judaísmo y cinismo, una simbiosis no mecánica contenida en Q, sobre todo en Q1, y Tomás, textos —salvo excepciones— previos a su recontextualización por el mesianismo apocalíptico, el cristianismo pospascual y la teología trinitaria, y de los que procede la siguiente idea:

Así como la superabundancia de sentido derivada de la renovación interior de signo positivo (la construcción del reino de Dios en el hombre, exenta, en lo posible, de pensamientos negativos), habilita para la solidaridad, en la misma dirección en la que Hölderlin señalará más adelante «¡[...] pues sólo cuando aman son buenos los mortales!» (Hölderlin, 1988, 65); la solidaridad, cuando es auténtica, cuando no es medio para otros fines, proporciona sentido. A través de la renovación interior, en síntesis, la solidaridad (de estirpe judía) se conecta con la autenticidad (auspiciada por los cínicos) en una dinámica de doble vía, como es posible verificar en Q y Tomás.

Si bien la dialéctica autenticidad-solidaridad registra puntos de encuentro con el mandamiento del amor al prójimo de la tradición judía, de un lado, y con la autarquía que los cínicos recomiendan, de otro lado, su conjunción no es compartida por ninguno de ellos; si hubiera algún paralelismo sería con el taoísmo.

3.1.3. *La fuente Q*

El Evangelio de dichos conocido como la fuente Q, habría sido escrito en Galilea, cuando todos los lugares de los que se hace mención le pertenecen. En particular, nos referimos a las actividades autogratificantes, la solidaridad sin reciprocidad y la vía del ejemplo acreditadas en Q.

Con el sermón de la montaña, conocido como el de las bienaventuranzas, contenido en Q1, el predicador galileo inaugura su vida pública, al reconocer la condición autogratificante de una serie de hábitos de conducta y cualidades personales. Algunas precisiones se imponen al respecto:

— La traducción de μακάριοι, en caracteres latinos, makarios, por bienaventurados puede verificarse en español en la edición de Nacar y Colunga de la BAC, así como en la Biblia de Jerusalén de Desclée de Brouwer; en particular, bienaventurados se lee como bien-aventurados, es decir, bien-encaminados, de suerte que la acción en cuestión se revelaría un medio para otros fines, en concordancia con la idea de una retribución diferida prometida a los fieles, despojando al término original de su sentido terrenal. No ocurre lo mismo con la traducción de makarios por felices, elegida por Cantera Burgos e Iglesias en la edición de Salvat o por dichosos como lo hace la Biblia de la Sociedad Bíblica Internacional, conocida como Biblia Castilian; se impone, en ambos casos, la idea de una satisfacción inmediata, para la cual no sería necesario esperar otra vida. No es difícil rastrear los orígenes del desvío. Mientras la septuaginta traduce asrey, que significa feliz, dichoso, por makarios, confirmando así la condición terrenal del sentido originario; la Vulgata, en cambio, traduce makarios por *beatus,* bendito, redireccionando el término en cuestión hacia lo trascendente. No sería el único antecedente. Al margen de Santiago, 1,25, en donde prevalece el sentido original de las bienaventuranzas sapienciales relativas a conductas autogratificantes, los Evangelios fueron leídos a partir de las epístolas paulinas, en donde se asumen, en cambio, como bienaventuranzas piadosas, en términos de satisfacción diferida, como se verifica en Romanos 4,6.

— El esquema general de las «bienaventuranzas» consiste en una relación causal, en la que el reino de Dios sería el efecto, y determinados hábitos de conducta o cualidades personales, la causa, conectados por el pronombre relativo quien, quienes: ὅτι. Si bien en algunas «bienaventuranzas» el verbo se utiliza en presente, como ἐστὶν, en 5,3 y 5,10, y ἐστε, en 5,11; en las demás, en futuro, lo que merece algunas consideraciones. Si el sentido

originario de las «bienaventuranzas» fuera el de una felicidad diferida, no se admitiría ninguna en presente; si fuera, en cambio, el de una actividad autogratificante, no habría dificultad en utilizar el verbo en futuro, a condición de circunscribir ese futuro a la vida actual. En 5,5, y 5,9, la retribución es abiertamente terrenal; en 5,3, 5,4, 5,6, 5,7, 5,8, no necesariamente sería en otro mundo.

— En la primera de las bienaventuranzas se suele traducir: «πτωχοὶ τῷ πνεύματι» (Perseus, Internet), por «pobres de espíritu», cuando se debería hacer por «espíritu de pobres». No es la condición de simple (considerado desde un punto de vista intelectual), la que llevaría al individuo a concebir el mundo interior como el eje de su vida, sino la de quien emprende la senda de su desarrollo espiritual sin priorizar los apegos mundanos que podrían acaparar su atención. Que la primera bienaventuranza de Mateo no apunta al simple —en un sentido espiritual— sino al pobre —en un sentido material— no sólo se corrobora en Lucas, 6,20, sino, además, en Tomás, 54. Una reflexión similar adelanta Mateo, 5,3, 5,6 y 5,10, cuando se ocupa de los desheredados del poder y la riqueza, quienes estarían en condiciones de hacer del mundo interior el epicentro de su existencia sin que el interés en los bienes materiales los desvíe.

— Mientras Mateo, 5,4, refiere «¡Felices los afligidos, porque ellos serán consolados!» (Biblia, 1980-1983, VII, 16); Lucas, 6,21, dice: «Felices los que ahora lloráis, porque reiréis [γελάσετε]!» (Biblia, 1980-1983, VII, 170). Aunque la tradición platónico-cristiana haya visto en la risa motivo de escándalo, como ilustra Umberto Eco en *El nombre de la rosa*, con la publicación del Evangelio de Judas, texto gnóstico del siglo II, en 2006, hallamos un maestro Jesús que ríe: «Cuando [se aproximó] a sus discípulos, reunidos y sentados y ofreciendo una oración de acción de gracias sobre el pan, [él] se empezó a reír» (Evangelio de Judas, Internet).

Solidaridad sin reciprocidad

Por la superabundancia de sentido de allí mismo derivada, el hombre de buen corazón se da el lujo de ser generoso, como registra Mateo, 5,42: «Dad al que te pida; y al que quiera que le prestes dinero no lo esquives» (Biblia, 1980-1983, VII, 20), in-

cluido en Q1, lo cual se valida a partir de la figura lógica conocida como reducción al absurdo, la misma que presupone una lógica binaria, cuando la vía para demostrar A no sería otra que la de la refutación de ~ A. Si el mérito del amor recíproco es nulo, amar al enemigo sería la alternativa. Leemos en Lucas, 6,32 y 34, incluido en Q1:

> Y si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tendréis? Pues también los pecadores aman a los que los aman [...] Y si dáis prestado (a aquellos) a quienes esperáis cobrar, ¿qué mérito tendréis? También los pecadores dan prestado a los pecadores, para cobrar otro tanto [Biblia, 1980-1983, VII, 170].

Si perdonas lo perdonable, qué mérito tendrías, replica Derrida, en una argumentación de corte similar, cuando lo perdonable no ofende, bien porque ha sido reparado, bien porque ha sido olvidado. El perdón, si lo hubiera, sería de lo imperdonable, como refiere el pensador francés en su entrevista titulada *Justicia y perdón*: «[...] el perdón es una gracia absoluta, más allá de cualquier cálculo, de cualquier evaluación de castigo posible, más allá de cualquier juicio. Por lo tanto, ha de ser incondicional» (Derrida, 2001. Internet).

La vía del ejemplo

Lejos de formular un dogma, el maestro Jesús promueve una conducta a través del ejemplo, cuando en Lucas, 10,4 y 8-9, incluido en Q1, anima a sus discípulos a erigirse en predicadores itinerantes:

> No os llevéis bolsa, ni alforja, ni calzado, ni saludéis a nadie por el camino [...] Y en la casa en que entréis, decid primero: «¡Paz a esta casa!». Y si allí hay uno merecedor de [la] paz [...] quedaos en aquella casa, comiendo y bebiendo de lo que tengan, pues el obrero merece su salario [...] curad a los enfermos [que haya] en ella, y decidles: «Ha llegado a vosotros el Reino de Dios» [Biblia, 1980-1983, VII, 183].

Aunque asumir el mensaje del predicador galileo en términos de conducta y no de creencias lo aproxima a los cínicos; su rol itinerante lo distancia.

3.1.4. *Evangelio de Tomás*

Así haya tenido una versión previa en Galilea, el Evangelio de Tomás procedería de Siria. En particular, nos ocupamos de la autenticidad, la solidaridad y el reino de Dios, registrados en Tomás, en concordancia con Q.

Autenticidad

Armonizar lo exterior con lo interior constituye la vía del perfeccionamiento espiritual, de acuerdo con Tomás, 22: «[...] Ellos le dijeron: "¿Podremos nosotros [...] entrar en el Reino?". Jesús les dijo: "Cuando seáis capaces [...] de configurar lo interior con lo exterior, y lo exterior con lo interior [...] entonces podréis entrar [en el Reino]"» (Tomás, Internet). El signo por medio del cual se identifica a quienes siguen el ejemplo del maestro Jesús, no es la fe (Pablo) ni siquiera la caridad (católicos), como tampoco la sumisión a la ley (judíos) o el conocimiento (gnósticos), sino la autenticidad.

Así como las palabras no honradas por los hechos no son dignas de elogio, tampoco los hechos que se apartan de las inclinaciones:

— Pensar una cosa y hacer otra merece el mayor de los reproches, cuando el predicador galileo lo asimila al judío, cuando tendría en mente al fariseo, como refiere Tomás, 43:

> Le dijeron sus discípulos: «¿Quién eres tú para decirnos estas cosas?». [Jesús respondió]: «Basándoos en lo que os estoy diciendo, no sois capaces de entender quién soy yo; os habéis vuelto como los judíos, ya que éstos aman el árbol y odian su fruto, aman el fruto y odian el árbol» [Tomás, Internet].

— Lo exterior no tiene un valor en sí mismo, cuando lo adquiere, en cambio, de lo interior. Siguiendo con Tomás, 6: «Le preguntaron sus discípulos diciéndole: "¿Quieres que ayunemos? ¿Y de qué forma hemos de orar y dar limosna, y qué hemos de observar respecto a la comida?". Jesús dijo: "No mintáis ni hagáis lo que aborrecéis"» (Tomás, Internet), cuando cuestiona tales acciones a través de su respuesta franca y categórica; en apariencia piadosas, serían medios para otros fines.

Solidaridad

En lo relativo a la generosidad, leemos en Tomás, 95, en armonía con Q1: «[Dijo Jesús]: "Si tenéis algún dinero, no lo prestéis con interés, sino dádselo a aquel que no va a devolvéroslo"» (Tomás, Internet). Amar sin reciprocidad, es propio de aquel cuyo mundo interior constituye una fuente superabundante de sentido; prestar sin condición, de quien no ha sacralizado la riqueza.

El reino de Dios

Lejos de ubicarse en el cielo, el reino de Dios reside en el interior del hombre. Leemos en Tomás, 3, un dicho que abunda en ironías:

> Dijo Jesús: «Si aquellos que os guían os dijeren: *Ved, el Reino está en el cielo*, entonces las aves del cielo os tomarán la delantera. Y si os dicen: *Está en la mar*, entonces los peces os tomarán la delantera. Mas el Reino está dentro de vosotros» [Evangelio de Tomás, Internet].

Si en el cielo las aves son más rápidas, y en el mar, los peces; en la tierra, los poderosos llevan la delantera, cuando el cristianismo degenera en Iglesia, en jerarquía, como se verifica con el advenimiento del milenarismo, primero, con la desterritorialización (Deleuze y Guattari) del reino de Dios en el más allá, después; en nosotros mismos, en cambio, somos los primeros.

Cuando colocamos el centro de gravedad de la existencia en el mundo exterior, la conciencia de lo que nos falta, el malestar de allí mismo derivado, no permite disfrutar lo que se tiene; es menester invertir las prioridades en favor del mundo interior; expulsados los pensamientos negativos, una actitud positiva multiplica cuanto toca. Un par de ejemplos ilustran la idea:

— Leemos en Tomás, 20, con paralelo en Q1: Mateo, 13,31-32, en donde se trasmuta lo pequeño en grande, haciéndolo útil para lo que antes no era:

> Dijeron los discípulos a Jesús: «Dinos a qué se parece el reino de los cielos». Díjoles: «Se parece a un grano de mostaza, que es

> (ciertamente) la más exigua de todas las semillas, pero cuando cae en tierra de labor hace brotar un tallo (y) se convierte en cobijo para los pájaros del cielo» [Tomás, Internet].

— Leemos en Tomás, 96, con paralelo en Q1: Lucas, 13,21, en donde la sustancia funciona como encima, alterando la naturaleza del compuesto: «[Dijo] Jesús: "El reino del Padre se parece a [una] mujer que tomó un poco de levadura, la [introdujo] en la masa [y] la convirtió en grandes hogazas de pan. Quien tenga oídos, que oiga"» (Evangelio de Tomás, Internet).

El exterior, en síntesis, responde al interior de modo superlativo, como confirma, inclusive, el fragmento II verso del Evangelio Egerton, al abundar en la metáfora vegetal: «Jesús, que estaba andando, se paró en la ribera del Jordán, extendió su mano diestra [...] y sembró en el río [...] y a vista de ellos, el agua produjo fruto» (Evangelios apócrifos, 99-100).

A diferencia de los bienes externos, caracterizados por su deslealtad, construido el reino de Dios en el hombre, el sentido de allí mismo derivado no lo abandona, lo acompaña donde quiera que vaya. Leemos en *Diálogo del Salvador*: «Dijo el Salvador. [...] lo que [está] en vuestro interior [...] permanecerá» (Textos gnósticos, 2007, II, 175). No es asunto de menor cuantía. Elegir los bienes internos y no los externos habla bien de nuestra inteligencia, la acredita, inclusive. De nuevo con Tomás, 8:

> Y dijo: «El hombre se parece a un pescador inteligente que echó su red al mar y la sacó de él llena de peces pequeños. Al encontrar entre ellos un pez grande y bueno, aquel pescador inteligente arrojó todos los peces pequeños al mar y escogió sin vacilar el pez grande» [Tomás, Internet].

Es menester no sacrificar lo esencial a lo accesorio, cuando la construcción del reino de Dios en el hombre constituye el eje del mensaje originario, si el buen corazón no sería reemplazado por la caridad-espectáculo; sin su concurso el resto no importa, en palabras de Tomás, 67: «Dijo Jesús: "Quien sea conocedor de todo, pero falle en [lo tocante a] sí mismo, falla en todo"» (Tomás, Internet).

Dada la multiplicación de las esperanzas escatológicas de tipo nacionalista en el contexto judío, en los siglos I y II anunciar el

reino de Dios se presta a confusiones, cuando podría interponerse una lectura política del mensaje; en lo sucesivo se adelanta su periódico deslinde. Leemos en Tomás, 51: «Le dijeron sus discípulos: "¿Cuándo sobrevendrá el reposo de los difuntos y cuándo llegará el mundo nuevo?". Él les dijo: "Ya ha llegado [el reposo] que esperáis, pero vosotros no caéis en la cuenta"» (Evangelio de Tomás, Internet). Para quienes el reino de Dios está en el más allá, no basta esperarlo, es necesario morir; para los que apuestan por la parusía o segunda venida del Señor, lo aguardan todavía; para quienes lo han construido en sí mismos, está aquí. Abundan las reiteraciones acerca de la prioridad de lo interior sobre lo exterior, a la hora de construir el reino de Dios, como acontece entre los textos gnósticos, inclusive. Leemos en El Evangelio de María: «Vigilad para que nadie os extravíe diciendo: "Helo aquí, helo aquí", pues el hijo del hombre está dentro de vosotros; seguidlo» (Evangelio de María, Internet).

Si la construcción del reino de Dios en el hombre hace posible la dialéctica autenticidad-solidaridad, la hipocresía, en cambio, la bloquea. Responsables de la hipocresía, los malos pensamientos deben evitarse no sólo en nosotros como refiere el Apócrifo de Santiago: «Aborreced la hipocresía y el mal pensamiento, porque el pensamiento es el que genera la hipocresía» (Textos gnósticos, 2007, 301). sino, además, en el prójimo, de acuerdo con el Evangelio según los hebreos, 30, citado por Jerónimo (Comm. IV en Ez., 18,7): «Y en el evangelio según los Hebreos [...] se cuenta entre los crímenes mayores el haber causado tristeza al alma de su hermano» (Evangelio según los hebreos, Internet). Propensos al contagio, en condiciones de arruinarlo todo, los malos pensamientos, en síntesis, deben ser desterrados de la comunidad.

3.2. **El judeocristianismo**

Habiendo cruzado la frontera que separa Galilea de Judea (una vez de acuerdo con los sinópticos, varias si nos atenemos a Juan), el rol del maestro Jesús es asimilado al Salvador esperado por los judíos, de acuerdo con un guión en el que se destacan los siguientes puntos:

— Condenado a muerte en un juicio político-religioso pródigo en irregularidades, en el que intervienen las autoridades civiles y eclesiásticas del lugar, el predicador galileo es ejecutado, como registra el relato de la pasión en Marcos, en el que se inspiran los demás Evangelios, si no lo hacen en el Evangelio de la cruz, de acuerdo con Crossan.

— Registrada en las Reglas de la comunidad, 1QS, IX, 11, incluida en los manuscritos descubiertos en Qumrán, se plantea la dualidad acerca del Mesías esperado por los judíos: el de Aarón (sacerdotal) y el de Israel (militar) (cfr. Reglas de la comunidad, 1993, 60). En particular, el predicador galileo se presenta como Mesías sacerdotal, al que legitiman los milagros antes que los hechos de armas, como sucede, en cambio, con el militar.

— El mensaje originario del predicador galileo es recontextualizado en la tradición apocalíptica judía, cuya vigencia se extiende del II a.C. al II d.C., referenciada en el libro de Daniel, así como en apócrifos del Antiguo Testamento como Enoc I y II, Esdras IV y el Apocalipsis de Abraham, de acuerdo con la cual los fieles serán premiados, y los malvados, castigados, el día del juicio, lo cual no sólo puede verificarse en Marcos, 13,26-30, sino, además, en Mateo, 24,36-41, incluido en Q2.

En comparación con Q1 y Tomás, los sinópticos adicionan la concepción del predicador galileo como Mesías, alrededor de la cual gravitan la pasión, los milagros y el guión apocalíptico anticipado por Q2, para no hablar de los aportes específicos de Mateo, como sería la genealogía fabulosa, de un lado, y los efectos especiales a la hora de la muerte, de otro lado.

3.2.1. *Jesús como Mesías*

Formado en el judaísmo, el maestro Jesús dialoga con la Ley; en virtud de la influencia cínica, la confronta. De allí derivan agudos contrastes registrados en Mateo, el más próximo de los Evangelios a la fe de Abraham. Después de pronunciar el Sermón de la Montaña, Jesús reitera su fidelidad al judaísmo. Leemos en Mateo, 5,17: «No penséis que vine a destruir la Ley ni los Profetas; no vine a destruir, sino a cumplir. Pues os digo de verdad: mientras no desaparezcan el cielo y la tierra no desaparece-

rá ni una yota ni un trazo (de una letra) de la Ley» (Biblia, 1980-1983, VII, 16), hiperbólica profesión de fe que haría inmune al predicador galileo a cualquier sospecha de herejía, cuyos paralelismos no faltan en el Talmud, cuando en Aboth, 9a, se argumenta de modo similar: «R. Dostay B.R. Jannai said in the name of R. Meir: Whoever forgets one (single) word of his study, scripture accounts it unto him as if he had incurred guilt (expiable) by his life» (Aboth, 1988, 9a). Al tiempo que exalta la Ley, el maestro Jesús polemiza con las autoridades religiosas, cuando reprende a sus dignatarios en términos injuriosos, siguiendo con Mateo, 21,31: «Os digo de verdad: los publicanos y las prostitutas van delante de vosotros hacia el reino de Dios» (Biblia, 1980-1983, VII, 64). Así el maestro Jesús no dude en respetar la Ley, de idealizarla, inclusive, se desvía de la ortodoxia repetidas veces:

— Trasciende el nacionalismo judío al hacer extensivo el mandato del amor al extranjero, como registra Lucas, 29,36, y en lo que estarían dadas las primeras pautas para la ulterior reconversión del mensaje originario en religión universal.

— Al referirse a la legislación judía sobre los alimentos advierte, en Mateo, 7,17, en un discurso en el que alternan la parresia y la anaideia: «¿No comprendéis que todo lo que desde fuera entra en el hombre no puede contaminarlo, porque no entra en su corazón sino en su vientre, y va a parar a la letrina?» (Biblia, 1980-1983, VII, 110). En esas condiciones, el predicador galileo antepone la pureza espiritual a la física, en concordancia con su idea de la construcción del reino de Dios en el interior y no en el exterior del hombre. En esa misma línea de pensamiento, el maestro Jesús no omite el contacto con gente clasificada impura, como serían los endemoniados y los enfermos.

— Relativiza el sabbath, en Lucas, 14,3, cuando plantea el siguiente dilema, no exento de ironía: «¿Se puede curar en sábado o no?» (Biblia, 1980, 3, VII, 198), muy en el estilo de los cínicos. En caso negativo, se faltaría a los deberes con el prójimo. En caso afirmativo, el amor se impone sobre las demás normas. Después de referir el amor a Dios como el primero, y el amor al prójimo, como el segundo de los mandamientos, Mateo, 22,40, concluye: «En estos dos mandamientos se basa la Ley entera, y los Profetas» (Biblia, 1980-1983, VII, 68).

3.2.2. *Legitimado por las Escrituras*

Antes y después de Jesús surgen varios candidatos a Mesías, los mismos que aspiran a expulsar a los romanos de Judea para legitimarse como tales, no obstante, sin éxito. Algunos ejemplos:

— Atrongés, pastor de gran estatura, armó bandas de hombres al margen de la Ley en compañía de sus cuatro hermanos, en el siglo I; uno tras otro fueron derrotados por los romanos, como registra Josefo en *Antigüedades de los judíos,* 17,10,7.

— De Judas el galileo, quien lidera la resistencia militar de los judíos al censo ordenado por Roma con motivos fiscales en el 6 a.C., se conservan algunas noticias; en *Antigüedades de los judíos,* 18,1,1, de Josefo, se le atribuye la fundación del movimiento de los zelotes, y allí mismo, en 20,5,2, se reseña el ajusticiamiento de sus hijos a manos de las autoridades romanas. De la condición de Mesías fallido de Judas el galileo, da cuenta Hechos, 5,37.

— Cuando Teudas pretende partir en dos las aguas del Jordán, como una exhibición de poderío, es capturado y decapitado, y sus secuaces exterminados por la caballería romana enviada por el procurador Fado hacia 44-45 d.C., según Josefo en *Antigüedades de los judíos,* 20,5,1. De modo similar, Hechos, 5,36, registra la insubordinación y posterior ajusticiamiento de Teudas por los romanos.

— Habiendo prometido derribar las murallas de Jerusalén, el impostor egipcio reúne a los judíos en el monte de los Olivos, siendo atacado por las tropas del prefecto Félix, las mismas que dan muerte a cientos de sus seguidores y dispersan a los restantes hacia 57-58, como refiere Josefo en *Antigüedades de los judíos,* 20,8. No faltan las referencias al impostor egipcio en Hechos, 21,38.

— Con motivo de la rebelión contra los romanos del 66, en la que los judíos toman la fortaleza de Masada y recuperan el control de Jerusalén, diferentes líderes, en su momento, se presentan como Mesías. En primer lugar, Menahem ben Judas, quien se destaca durante la ofensiva contra Roma, no obstante, fue muerto por el rabino Eleazar ben Simón, en virtud de la rivalidad que mantenían. Juan de Giscala, en segundo lugar, y Simón

bar Ghiora, en tercer lugar, quienes disputan el control de la ciudad, en el 69. En definitiva, la rebelión es sofocada. Habiendo sido sitiada por las legiones romanas al mando de Tito, hijo del emperador Vespasiano, y a quien habría de suceder, Jerusalén fue destruida, y el Templo incendiado y saqueado, en el 70. La fortaleza de Masada, el último reducto judío, en el que se habían refugiado los sicarios al mando de Eleazar ben Yair, fue cercada y finalmente asaltada 3 años después. Cuando es inminente la derrota, a instancias de su líder, los defensores de Masada optan por el suicidio para no caer prisioneros y no ser vendidos como esclavos.

— Cuando el emperador Adriano se propone helenizar el judaísmo, prohibiendo algunas de sus más caras tradiciones como la circuncisión y el sabbath, Bar Kochba encabeza la rebelión contra los romanos, siendo declarado Mesías por el rabino Akiba ben José, quien preside el Sanhedrín; no obstante, fue derrotado y muerto en 135. Habiéndose prohibido a los judíos habitar Jerusalén, el centro de sus actividades religiosas se desplaza a Babilonia.

Otros personajes como Judas, hijo de Ezequiel; Simón, esclavo de Herodes, o Juan el Bautista, el antecesor del predicador galileo, en ocasiones relacionados como candidatos al Mesías, no ofrecen indicios convincentes al respecto.

Si a diferencia de los candidatos a Mesías antes citados, Jesús no se presenta como Mesías militar, sino como Mesías sacerdotal, los méritos que lo acreditan son otros. Si bien la atribución de milagros a un personaje histórico resulta condición necesaria para convertirlo en Mesías sacerdotal, no sería condición suficiente. Hanina ben Dosá, taumaturgo judío del siglo I, residente en Galilea, aunque se le atribuyen múltiples milagros, no se presenta como Mesías. Todo lo cual explicaría el esfuerzo de los discípulos del predicador galileo por ajustar su vida a las predicciones contenidas en la septuaginta, traducción de la Biblia al griego conocida como la de los 70, de donde derivan buena parte de las adiciones de los sinópticos respecto a Q1 y a Tomás, no sólo los milagros, por supuesto, sino, además, su nacimiento en Belén, la virginidad de María, la entrada triunfal a Jerusalén montado en un asno y la repartición de sus vestidos por la soldadesca para citar algunos ejemplos.

Belén

Aunque Marcos y Juan reconozcan a Jesús oriundo de Nazareth, una aldea campesina, Mateo y Lucas, en cambio, registran su nacimiento en Belén, en consideración a la profecía contenida en Miqueas, 5,1: «Pero tu, Belén 'Efratah, aunque pequeña para figurar en los clanes de Judá, de ti me saldrá quien ha de ser dominador en Israel» (Biblia, 1980-1983, III, 321). A pesar del testimonio de algunos padres de la Iglesia a favor de Belén, Benedicto XVI, en 2007, proclamó a Nazareth como lugar de nacimiento de Jesús.

Madre virgen

Al leer la Biblia, Mateo y Lucas acuden a la septuaginta y no al original hebreo, como quiera que sus autores escriben los Evangelios en la zona de influencia de la cultura griega, en Antioquía, el primero, en Grecia, el último. A propósito de Isaías 7,14: «He aquí que la doncella concebirá y parirá un hijo, a quien denominará con el nombre de Emmanuel» (Biblia, 1980-1983, III, 16), no faltan las diferencias. Para referirse a la mujer a través de la cual Dios se manifiesta a los judíos, el original hebreo no utiliza la palabra «betulá», virgen, sino la palabra «almah», mujer joven, doncella; la de los 70, no obstante, la traduce por παρθένος, virgen, en griego. Al ajustar los hechos en esa dirección, Mateo y Lucas atribuyen la paternidad de Jesús al Espíritu Santo, como la vía por excelencia para reivindicar la virginidad de María.

El autor del Evangelio no podía presentar a María como madre soltera; en esas condiciones sería deshonrada, y quizá, lapidada, de aplicarse el castigo previsto en Deuteronomio, 22,20, y la supone, en cambio, casada. Al consumar el matrimonio, la mujer dejaría de ser virgen si todavía lo es, y en esas condiciones ambos estados se contraponen. Mateo, no obstante, no vacila a la hora de someter el relato al libreto. Sin consumar el matrimonio, María queda embarazada. La reacción del marido es previsible; aunque no la denuncia, no obstante, la repudia, como refiere Mateo, 1,19: «José, su esposo, como era justo y no quería denunciarla, pensó repudiarla en secreto» (Biblia, 1980-1983, VII, 7).

Aunque Mateo es parco en la relación de los hechos, el Proto-Evangelio de Santiago, 13,2, del siglo II, uno de los más célebres apócrifos de la infancia, abunda en detalles, cuando no sólo registra los reclamos de José: «¿Qué has hecho, tú, que eres predilecta de Dios? ¿Has olvidado a tu Señor? ¿Cómo te has atrevido a envilecer tu alma?» (Proto-Evangelio, Internet), cuando explica, además, las razones detrás del repudio secreto. Así José entienda que María es culpable, sabe que el hijo no sobreviviría a la aplicación de la Ley. ¿Cómo castigar a María sin lastimar un inocente? El repudio secreto es la salida, como refiere el Proto-Evangelio de Santiago, 14,1:

> Y dijo: Si oculto su falta, contravengo la ley del Señor, y, si la denuncio a los hijos de Israel, temo que el niño que está en María no sea de un ángel, y que entregue a la muerte a un ser inocente. ¿Cómo procederé, pues, con María? La repudiaré secretamente [Proto-Evangelio, Internet].

En definitiva, un ángel del Señor explica al atribulado marido que la maternidad de María fue posible por obra y gracia del Espíritu Santo, lo que permitiría conservar su condición virginal, como refiere Mateo, 1,20-21:

> Cuando andaba él dando vueltas a esto, de pronto se le apareció en sueños un ángel del Señor, diciendo [le]: «José, hijo de David, no temas recibir a María, tu mujer, pues lo engendrado en ella lo es [por obra] del Espíritu Santo» [Biblia, 1980-1983, VII, 7-8].

Para corroborar la condición de Jesús como Mesías, el ángel cita a Isaías, 7,14, en Mateo, 1,23, lo que merece una reflexión. Si Jesús es el Mesías, la profecía quedaría probada; no obstante, no es posible invertir los términos sin alterar el resultado. Al acudir al profeta para verificar la condición mesiánica, se incurre en un vicio lógico conocido como petición de principio, cuando la referencia a Isaías presupone lo que se quiere demostrar.

Escrito años después, conocida la hostilidad de los judíos a la pretendida condición mesiánica de Jesús, el Proto-Evangelio de Santiago, 19,3, y a diferencia de Mateo, 1,23, no cita a Isaías, 7,14, cuando registra, en cambio, el testimonio de la partera: «Y

la partera salió de la gruta, y encontró a Salomé, y le dijo: Salomé, Salomé, voy a contarte la maravilla extraordinaria, presenciada por mí, de una virgen que ha parido de un modo contrario a la naturaleza» (Proto-Evangelio, Internet).

Así Mateo sea confirmado por Lucas en lo relativo a la filiación sobrenatural de Jesús y al nacimiento de madre virgen, no faltan los pasajes que se apartan del guión tanto en los textos canónicos como en los apócrifos:

— Las epístolas paulinas, entre las que se cuentan los más antiguos documentos del Antiguo Testamento, no hacen alusión a la virginidad de María; tampoco hay referencias en Marcos, el primero de los Evangelios, ni en Juan, el último de ellos.

— En Marcos, 6,3, cuando Jesús regresa a Nazareth como predicador, la gente se pregunta: «¿No es éste el carpintero, el hijo de María?» (Biblia, 1980-1983, VII, 104), en abierta contraposición a la usanza judía de citar al padre y no a la madre, lo que llevaría a pensar en cierto desconocimiento del primero, lo que daría lugar a diversas especulaciones; a diferencia suya, Mateo, 13,55, menciona a Jesús como el hijo del carpintero cuya madre es María, y Lucas, 4,22, como el hijo de José. Los sinópticos, en síntesis, irían de menos a más en lo relativo a la filiación José-Jesús. A fines del siglo I (o comienzos del II), en algunas de las epístolas de Ignacio de Antioquía, incluido en el grupo de los padres apostólicos, como la Epístola a los efesios, 7, y la Epístola a los trallianos, 9, se habla una vez más de Jesús como «Hijo de María».

— Juan, 8,41, al registrar una discusión de Jesús con los judíos, refiere cómo los últimos increpan al primero: «Nosotros no hemos nacido de fornicación» (Biblia, 1980-1983, VII, 256), fórmula que se reitera en las *Actas de Pilato*, 2,3, incluidas en el Evangelio de Nicodemo, acaso del siglo IV, y que pudiera llevar a pensar en la existencia de cierta irregularidad en el nacimiento de Jesús.

— Causa extrañeza que los ebionitas, de acuerdo con Eusebio de Cesarea en su *Historia eclesiástica,* 3,27,2, si bien destacan, en contraposición a Mateo, la condición humana del progenitor de Jesús, omitan, no obstante, el nombre de José: «Y es que pensaban de él que era simple y común hombre solamente, justificado a medida que progresaba en su carác-

ter, y nacido de la unión de un hombre y de María» (Eusebio, 1997, 1, 168).

Capítulo aparte merecen las aseveraciones consignadas en *Aletheia logos,* traducido al español como *El discurso verdadero,* texto del siglo II, obra de Celso, intelectual romano conocedor de la cultura clásica y la tradición judía, así como de los Evangelios y las epístolas paulinas, quien adelanta una severa crítica del cristianismo, controvertida, no obstante, por Orígenes a mediados del siglo III, en un libro que justamente titula *Contra Celso*. No habiéndose conservado copias del original, la reconstrucción parcial de *Aletheia logos* ha sido posible a partir de su refutación, de la misma manera que la supervivencia de algunas ideas gnósticas remite a su impugnación por los Padres de la Iglesia. Citado por Orígenes, en *Contra Celso,* 1,32, el romano hace referencia a un narrador judío, de quien proceden escandalosas noticias acerca del origen de Jesús, cuando: «[...] cuenta cómo la madre de Jesús, encinta, fue echada de casa por el carpintero que la había desposado, convicta de adulterio, y cómo dio a luz un hijo habido de cierto soldado de nombre Pantira» (Orígenes, 1967, 68). Al ocuparse por segunda vez del adulterio, *op. cit.*, 1,69, Orígenes enfatiza la responsabilidad de Pantira, en lo que acaso sea un aporte del autor para limitar la magnitud de la herejía: «Celso niega crédito a lo que está escrito acerca de la concepción de Jesús por obra del Espíritu Santo, y cree haber sido engendrado por un tal Pantira que corrompió a la Virgen» (Orígenes, 1967, 104-105).

A la hora de buscar las fuentes judías de Celso, opción obligada es indagar en el Talmud, obra que regula la vida pública y privada de los judíos, la cual incluye a la Mishnah o tradición oral, puesta por escrito hacia el año 200 por los maestros tanaítas, así como a la Guemara, serie de comentarios y actualizaciones de la Mishnah adelantados por los rabinos, en su doble versión, la de Jerusalén, que se termina de escribir en el siglo V, y la de Babilonia, en el VI o VII; como también en el Tosefta, el complemento de la Mishnah, obra de la primera mitad del siglo III, en Babilonia. Porque las influencias extranjeras se multiplican a partir del fracaso de las revueltas judías contra Roma: la de 66-73 d.C., con la caída de Masada, y la de 133-135, con la de la fortaleza de Betar, la literatura rabínica juega un rol de

primer orden a la hora de recontextualizar la tradición de tal suerte que permita preservar la unidad nacional a pesar de la diáspora.

Así podamos verificar la existencia de referencias positivas acerca de Jesús en el Talmud, como la contenida en Gittin, 57a, cuando sus respuestas al interrogatorio se prefieren a las del profeta extranjero, Balaam, no faltan los pasajes que descalifican al predicador galileo como falso Mesías; aunque fueron retirados de circulación en el siglo XVII por temor a las represalias, recientemente reaparecen como notas a pie de página.

En el Talmud, Jesús figura con diferentes nombres, en primer lugar, Yeshu, contracción de Yeshua, abreviatura de Yehoshua, nombre arameo del Iesous registrado en los Evangelios, cuya traducción al español es Jesús. Yeshua (Jesús) también figura en la literatura judía como ben Stada, ben Pandira y so-and-so, entre otros.

La correspondencia del Yeshu del Talmud con el Iesous de los Evangelios se verifica por medio de algunos datos como serían su lugar de origen y el día de su muerte. Leemos en Sanhedrin, 43a: «On the eve of the Passover Yeshu was hanged» (Sanhedrin, 1987, 43a), cuando su ejecución se fecha la víspera de la Pascua; en la nota c6 se añade: «Ms. M. adds the Nazarean», en concordancia con el título de Nazareno, registrado en Marcos, 1,24, y que alude al nombre de la aldea donde nació.

La identidad de Yeshua, el Yeshu del Talmud, con ben Pandira, puede corroborarse en Tosefta Hullin, 2,22-24, cuando se habla de Yeshu ben Pandera, en su condición de maestro taumaturgo, a quien se atribuyen poderes mágicos, de acuerdo con la recopilación de Gil Student: «It once happened that R. Elazar ben Damah was bitten by a snake and Ya'akov of the village Sechania came to heal him in the name of Yeshu ben Pandira, but R. Yishmael did not allow him» (Student, Internet).

Entre los pasajes del Talmud relativos a la pretendida bastardía de Jesús, en armonía con el *Discurso verdadero* de Celso, la más explícita remite a Sanhedrin, 67a, donde Yeshu se registra como ben Pandira, el hijo de Pandira. Aunque fue retirado del Talmud, lo recupera la nota b5. Después de reiterar que el hijo de Pandira fue colgado la víspera de la Pascua, se adiciona la siguiente información:

> In the uncensured editions of the Talmud there follows this important passage (supplied from D.S. on the authority of the Munich and Oxford Mss. and the older editions): «And thus they did to Ben Stada in Lydda and they hung him on the eve of Passover. Ben Stada was Ben Pandira. R. Hisda said: The husband was Stada, the paramour Pandira. But was not the husband Pappos b. Judah? – His mother's name was Stada. But his mother was Miriam, a dresser of woma's hair? [...] – As they say in Pumbaditha. This woman has turned away [...] from her husband (i.e. commited adultery)» [Sanhedrin, 1987, 67a].

En el pasaje en cuestión se destaca:

— Ben Stada, el hijo de Stada, palabra que, acaso, procedería del arameo S'tath da, que significa «apartado de lo correcto», como ha sido señalado con frecuencia, es el hijo de Pandira, que no es un nombre arameo o hebreo, sino romano, como lo prueba el descubrimiento de la palabra Pantera en manuscritos y ruinas, como sería el complejo funerario hallado en Bingerbruck, Alemania, con motivo de la construcción de una línea de ferrocarril, en 1859, en donde fue hallada la tumba del soldado romano Tib[erius] Iul[ius] Abdes Pantera, cuya vida comprende del 22 a.C. al 40 d.C., habiendo servido 40 años en la cohorte I Sagittariorum, de acuerdo con la información contenida en la lápida. Porque la cohorte en referencia se radicó en Judea, algunos identifican a Abdes Pantera con el padre de Jesús. No obstante, la hipótesis en cuestión no pasaría la prueba de las fechas; Pantera se alistó en el ejército romano en el año 1 (muere en el 40, cuando llevaba 40 años en el ejército), es decir, algunos años después del nacimiento de Jesús, estimado en el año 4 o 5 a.C.

— El hombre burlado por Pandira es Pappos Ben Judah, en concordancia con la segunda publicación más antigua del *Toledoth Yeshu,* la de Huldreich, de 1705, en Leyden, que empieza diciendo que en el reinado de Herodes, vivía Pappos Ben Judah, el prometido de Miriam.

— Miriam, la madre de ben Pandira, se designa con el título de peluquera de señoras, como la manera de hacer patente su adulterio en el lenguaje de la época.

Un pasaje paralelo al contenido en la nota b5 de Sanhedrin, 67a, lo registra la nota 19 de Sabbath, 104b.

La noticia referida en Yabamoth, 49b, más directa todavía, alude a una genealogía hallada en Jerusalén, la cual registra el nacimiento irregular de Jesús, designado allí como So-and-so: «Simeon b. 'Azzai said: "I found a roll of genealogical records in Jerusalem and therein was griten: So-and-so is a bastard [having been born] from [a forbidden union with] a married woman"» (Yabamoth, 49b, Internet).

Por último, en Sanhedrin, 106*a*, se atribuye a María la condición de meretriz: «She who was the descendant of princes and governors, played the harlot with carpenters» (Sanhedrin 1987, 106a). Mientras Celso se limita a referir la infidelidad de María, el Talmud iría todavía más lejos cuando hace de su conducta un hábito.

Aunque algunas de las referencias a Jesús consignadas en el Talmud se atribuyen a rabinos del siglo II, como Eliezer ben Hyrcanos, Sabbath, 104b, y Simeón ben Azzai, Yabamoth, 49b, no menos cierto es que los comentarios a la Mishnah conocidos como Guemara fueron escritos después de haberse puesto en circulación *El discurso verdadero,* y la fuente judía aludida por Celso no sería tal. En su defecto, se postula la existencia de una tradición oral de la que no sólo proceden las noticias contenidas en *Aletheia logos* de Celso, sino, además, las del Talmud y así mismo el Tosefta, acerca de Jesús. De la tradición oral en cuestión procedería, inclusive, el *Toledoth Yeshu,* obra abiertamente polémica que narra la historia de Jesús (Yeshu) desde un punto de vista judío y de la que nos ocupamos enseguida.

En armonía con Mateo, 1, el anti-Evangelio en cuestión dice que María está comprometida con Yohanan (José), al que no sólo asocia a la dinastía regia, cuando, además, lo vincula a la ortodoxia. Leemos en la versión publicada por Wagenseil y editada por Goldstein: «Miriam was betrothed to Yohanan, of the royal house of David, a man learned in the Torah and God-fearing» (*Toledoth Yeshu*, Internet).

Atraído por la belleza de Miriam (María), sin respetar su compromiso con Yohanan, haciéndose pasar por su prometido, Joseph Pandera accede a ella, continuando con el *Toledoth Yeshu*:

> At the close of a certain Sabbath, Joseph Pandera, attractive and like a warrior in appearance, having gazed lustfully upon Miriam, knocked upon the door of her room and betrayed her by

> pretending that he was her betrothed husband, Yohanan. Even so, she was amazed at this improper conduct and submitted only against her will [*Toledoth Yeshu*, Internet].

En ausencia del prometido, aprovechando la oscuridad de la noche, Joseph ben Pandera tiene relaciones con Miriam sin importar su período menstrual, circunstancia registrada en el manuscrito de Estrasburgo, otra de las versiones del *Toledoth Yeshu,* incluido en el libro de Mead, *Did Jesus Live 100 B.C.?*, en concordancia con Kallah, 51a:

> Era de noche, en la víspera del Sabbath, cuando, borracho, cruzó la calle hasta llegar a su puerta y entró. Pero en su corazón ella pensó que era su prometido Jochanan; escondió su cara y estaba avergonzada... Él la abrazó; pero ella le dijo: No me toques, porque estoy en mi separación. No hizo caso a eso, ni consideró sus palabras, sino que persistió [*Toledoth Yeshu*, 1903, Internet].

Y así distintas versiones del *Toledoth Yeshu* coinciden en que Miriam tiene relaciones con un hombre diferente a su prometido, varían los detalles. En una recopilación de textos acerca del nacimiento de Jesús, Luigi Cascioli cita una de las narraciones del anti-Evangelio en la cual el intruso regresa esa misma noche y posee a Miriam por segunda vez:

> [...] se ne andò via ma poco dopo ritornò per ripetere la stessa azione. Maria si ribellò ancora e, sempre convinta che fosse ancora il marito, gli ripeté: «Non ti è bastato offendere Dio una volta? Ora ritorni ancora?». Il malvagio, dopo averla posseduta per una seconda volta, se ne andò via dalla casa [*Toledoth Yeshu*, Internet].

Siendo el intruso un vecino, como lo registran algunas de las versiones del *Toledoth Yeshu*, se infiere que Miriam no reside en el campo, lo que no dejaría de traer sus consecuencias. Al aproximarse un violador, si la mujer habita en una aldea, estaría en la obligación de pedir auxilio; si no grita, la Ley presume su consentimiento. Junto con el hombre con quien cometió el adulterio, la mujer es lapidada frente a las puertas de la ciudad, de acuerdo con Deuteronomio, 22,23-24.

Habiendo llegado su prometido al día siguiente, Miriam le manifiesta su extrañeza por haberla llevado a tener relaciones con él, no respetar su período menstrual, inclusive, haber reincidido, además, según las distintas versiones. Después de negar su participación en los hechos, Yohanan identifica al vecino que mira a Miriam con auténtica pasión, como autor de la ignominia, en la versión de Wagenseil, editada por Goldstein:

> Thereafter, when Yohanan came to her, Miriam expressed astonishment at behavior so foreign to his character. It was thus that they both came to know the crime of Joseph Pandera and the terrible mistake on the part of Miriam [*Toledoth Yeshu*, Internet].

Consultado el caso con Simeón ben Shetah, el rabino aconsejó al prometido de Miriam abstenerse de acusar a Joseph Pandera, en consideración a la falta de testigos. Que Miriam se haya entregado al hombre equivocado, que no lo haya reconocido a tiempo, que se haya abstenido de pedir auxilio, resulta inverosímil, y la renuencia del rabino a recomendar la demanda, acaso sea la manera velada de interpretar la violación como adulterio. Jochanan emigra a Babilonia, de huída del escándalo.

Menos injuriosa resultaría la versión del *Toledoth Yeshu* publicada por Huldreich; estando prometida con Papus Ben Jehuda (el mismo Pappos Ben Judah registrado en Sanhedrin, 67a), Miriam escapa de su casa a través de una ventana y huye con Joseph Pandira, de quien tiene después a Yeshu (cfr. Baring-Gould, Internet, 102).

Con paralelos en Celso, cuando lo reconoce como hijo de Pantira; en el Talmud, además, cuando lo sería de Pandira, en el *Toledoth Yeshu* Miriam es embarazada por Pandera y tiene un hijo llamado Yeshu, como registra la versión de Wagenseil, editada por Goldstein: «Miriam gave birth to a son and named him Yehoshua [...] This name later deteriorated to Yeshu» (*Toledoth Yeshu*, Internet).

Aunque algunos no asimilen al Yeshu del *Toledoth Yeshu,* con el Iesous (Jesús) de los Evangelios, los paralelos abundan. A semejanza de Jesús, Yeshu se reconoce Hijo de Dios, oriundo de Belén, no se deja intimidar por sus maestros, camina sobre las aguas, cura enfermos y resucita muertos, hace su entrada triunfal a Jerusalén montado en un asno y Judas lo vende a las autori-

dades del lugar; condenado en Pascua, lo azotan, le imponen una corona de espinas, toma vinagre por agua y lo ejecutan; habiendo ido a buscar su cuerpo, los discípulos encuentran el sepulcro vacío.

Aunque algunos reconocen en el *Toledoth Yeshu* una invención de los judíos para vengarse de los cristianos que los discriminan, cuando no los exterminan, cuyos orígenes se remontan a la edad media, la hipótesis en cuestión entra en contradicción con los esfuerzos de los mismos judíos por mantenerla oculta. Hay quienes sostienen, en cambio, que el núcleo del anti-Evangelio remite a una tradición oral del siglo II; en esas condiciones, el *Toledoth Yeshu* responde a los esfuerzos del judaísmo por desacreditar al movimiento religioso gestado alrededor del predicador galileo, escindido de su propio tronco, erigido en poderoso rival.

A favor de la hipótesis de la datación temprana del *Toledoth Yeshu,* aparte del *Aletheia logos* de Celso, es posible citar *De Spectaculis,* 30, de Tertuliano, obra del siglo II, que supone el conocimiento de la tradición judía de donde procede el anti-Evangelio; haciendo una parodia del día del juicio, se burla de los judíos en los siguientes términos:

> I shall say, «this is that carpenter's or hireling's son, that Sabbath-breaker, that Samaritan and devil-possessed! This is He whom you purchased from Judas! This is He whom you struck with reed and fist, whom you contemptuously spat upon, to whom you gave gall and vinegar to drink! This is He whom His disciples secretly stole away, that it might be said He had risen again, or the gardener abstracted, that his lettuces might come to no harm from the crowds of visitants!» [Tertuliano, Internet].

En el pasaje en cuestión, Tertuliano no sólo alude a una serie de episodios que los Evangelios comparten con el *Toledoth Yeshu,* como la traición de Judas y el trago de vinagre, sino, además, a las heterodoxias alrededor de las cuales gravita el anti-Evangelio: el nacimiento irregular de Yeshu y su condición de hechicero. Más asombrosa todavía resulta la referencia a las coles que abundan en el jardín donde fue sepultado el falso Mesías, registrada en *De Spectaculis,* un detalle que Tertuliano no pudo tomar del Nuevo Testamento, ni mucho menos del Talmud, y únicamente lo hubiera podido haber hecho, en su defec-

to, de las mismas tradiciones de las que procede el *Toledoth Yeshu*. A la presencia de las coles en el anti-Evangelio, se refiere George Mead en «Indicios de formas tempranas del Toledoth», incluido en *Did Jesus Live 100 B.C.?*: «[...] una de las revisiones tempranas del Toledoth conocidas por nosotros y de fuentes externas (Hrabanus Maurus en el siglo IX) habla del cuerpo originalmente enterrado en un huerto, y de un huerto lleno de coles» (Mead, Internet).

En «Letter to Heliodorus, Monk», 11, de finales del siglo IV, Jerónimo reitera la condición de Jesús como mago bastardo contenida en el *Toledoth Yeshu* (cfr. Jerónimo, Internet).

En *Judaicis Supertitionibus*, en 826, Agobardo, obispo de Lyon, abunda en referencias al *Toledoth Yeshu*:

> Nam et in doctrinis majorum suorum legunt, Jesum [...] Ad extremum vero, procter plura mendacia accusatum, Tiberii judicio in carcerem retrusum, eo quod filia ipsius (cui, sine viro, masculi partum promiserat) lapidis concepum intulerit. Inde etiam, veluti magum detestabilem, furca suspensum; ubi et petra in capite percussum atque hoc modo occisum, juxta quídam aquaeductum sepultum, et Judeaeo cuidam ad custodiam comendatum [Agobardo, Internet].

Cuya traducción al español sería:

> Pues en la antigua doctrina capital, ellos leen, Jesús [...] siendo verídicos, se le imputaban múltiples acusaciones mentirosas, a juicio de Tiberio, debería ser recluido en la cárcel, puesto que su linaje (el cual fue sin padre, al ser parido sin varón reconocido) implicaba la lapidación. De allí que fuera además cubierto con velo de mago detestable y colgado de una estaca; y una vez que lo lapidaron buscaron otra forma de que apareciera asesinado; fue enterrado cerca del acueducto, y a cierto judío le fue encomendada la custodia.

Si el primer enunciado de la cita revela que el *Toledoth Yeshu* se conserva por escrito en el siglo IX, los siguientes verifican el conocimiento del anti-Evangelio por el autor:

— El registro de las dos acusaciones capitales del *Toledoth Yeshu* respecto de Jesús: su nacimiento irregular y su condición de mago al margen de la Ley.

— La lapidación de Jesús, en concordancia con el *Toledoth Yeshu,* y en contraposición con los Evangelios que registran, en cambio, su crucifixión.

— En el *Judaicis Supertitionibus*, se menciona el canal que pasa por el jardín donde fue sepultado Jesús, episodio ajeno al Nuevo Testamento, registrado, en cambio, en el anti-Evangelio en la versión publicada por Wagenseil y editada por Goldstein: «A gardener had taken him from the grave and had brought him into his garden and buried him in the sand over which the waters flowed into the garde» (*Toledoth Yeshu*, Internet).

Previo a la publicación del *Toledoth Yeshu* por Wagenseil, figuran dos escritos de Lutero en los que atribuye múltiples culpas a los judíos, promoviendo, inclusive, la violencia contra ellos, y en los que evidencia el conocimiento del *Toledoth Yeshu*.

En *Von den Juden und Ihren Lügen*, traducido al español como *Sobre los judíos y sus mentiras,* 10, Lutero registra las principales acusaciones del anti-Evangelio. Empieza con el delito de brujería: «En primer lugar, difaman a nuestro Señor Jesucristo llamándolo brujo y herramienta del demonio» (Lutero, Internet), para referirse enseguida a la hipótesis de la bastardía: «[...] llaman a Jesús "el hijo de una puta", acusando a su madre María de prostituta, y diciendo que Él fue concebido de una relación adúltera con un herrero» (Lutero, Internet). A propósito del último cargo, el dominico adiciona la información relativa a la impureza al precisar: «[...] que el momento en que ella lo concibió no es natural» (Lutero, Internet).

En *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi,* título traducido al español como *Sobre el santo nombre y el linaje de Cristo,* Lutero ofrece un resumen del anti-Evangelio, tomado de una versión cuyo personaje central es Helena y en la que no faltan sus pasajes exclusivos, es decir, no compartidos con el Talmud, ni tampoco con los Evangelios, como sería la apropiación del nombre secreto de Dios en el Templo de Jerusalén por parte de Yeshu, la misma que proporciona al impostor un poder sin el cual no estaría en condiciones de conquistar fama y seguidores:

> Es ist geschehen zur zeit Halani / der Königin / die ubre das gantze Land Israel herrschet / Da kan Jesus Ha Notzri / gen Jerusalem / und fand im Tempel des Herren den Stein / darauff vor-

> zeiten die Lade des Herrn gesetzt war / Auff demselbigen Stein war geschreiben Schem Hamphoras / Wer desselben Namen Buchstaben lernet und verstund / der kund thum / was er wolt [Lutero, 1543, 12].

Incluimos la traducción al español:

> Pasó en tiempos de Halani / la reina / que reinaba sobre el país entero de Israel / Entonces vino Jesús Ha Notzri a Jerusalén / y encontró en el templo del Señor la piedra / sobre la que se encontraba en otros tiempo el Arca del Señor / en la misma piedra estaba escrito Schem Hamphoras / Quien aprenda y entienda el mismo nombre letra / ése puede hacer / lo que quiera.

Es posible distinguir, en síntesis, las siguientes etapas en lo relativo al progresivo conocimiento del *Toledoth Yeshu:*

— La primera referencia a la tradición oral de la que procede el *Toledoth Yeshu* sería la de Celso en el siglo II, a la que siguen la de Tertuliano en el mismo siglo y la de Jerónimo dos siglos después. Sin evidencia que lo confirme, en «La tumba del fanatismo» Voltaire irá todavía más lejos al referirse al *Toledoth Yeshu*: «Se cree que fue escrita algunos años después de la muerte de Jesús, en los mismos días en que se redactaban los Evangelios» (Voltaire, 1971, 92).

— La primera alusión del *Toledoth Yeshu* en el medioevo, sería la de Agobardo, obispo de Lyon, en el IX, seguida muy de cerca por la de Hrabanus Maurus, obispo de Maguncia.

— La primera traducción al latín del *Toledoth Yeshu* es la del dominico Raimundo Martin en el siglo XIII, de la que procedería el extracto escrito por Lutero, de acuerdo con Mead en *Did Jesus Live 100 B.C.?* (cfr. Mead, 1903, 296).

— La primera publicación del *Toledoth Yeshu* es la de Wagenseil a finales del siglo XVII, seguida de la de Huldreich, a comienzos del XVIII.

Hay quienes consideran que la intervención del Espíritu Santo, la misma que haría posible la concepción de la madre-virgen, fue la coartada de los parientes de María para ocultar la bastardía de Jesús. Al final del embarazo, no obstante, podía nacer una niña; el riesgo del 50 %, en síntesis, desestimularía la osadía.

Acaso resulte ilustrativa la siguiente anécdota relatada por L'Hermitte-Lecrercq en la *Historia de las mujeres*: un clérigo de Worms embaraza a una hermosa joven judía y los amantes a falta de una idea mejor hacen creer que el hijo que viene en camino es el Mesías, concebido al margen del comercio carnal. Sin embargo, la joven da a luz a una niña y las represalias de la familia burlada no se hacen esperar (cfr. *Historia de las mujeres,* 3, 1992, 281-282). En esas circunstancias, se opta por la siguiente explicación.

Habiendo sido procesado, condenado y ejecutado por las autoridades del lugar, los seguidores del predicador galileo lo reconocen como Mesías, de quien esperan, además, su pronto regreso, en el marco de la tradición apocalíptica judía, para completar la tarea iniciada. A pesar del permanente diálogo con la Ley, no es menos cierto que el predicador galileo actúa fuera de la ortodoxia. Consecuencias no faltan. Con el ánimo de desenmascarar al falso Mesías, los judíos aportan un discurso alternativo, tendiente a desvirtuar su origen sobrenatural y su rol mesiánico, como refiere Justino el mártir en su *Dialogue with Trypho,* 117: «[...] whose name the high priests of your nation and your teachers have caused to be profaned and blasphemed over all the Earth» (Justino, Internet), el cual divulgan con particular empeño, como fuera consignado en el capítulo 17 de la misma obra: «The jews sent persons through the whole earth to spread calumnies on christians» (Justino, Internet).

Para entender la reacción hostil de los judíos respecto a las noticias difundidas por Mateo acerca del origen divino del predicador galileo, es menester recordar que la mujer soltera, la que no ha consumado el matrimonio, inclusive, sería un Golem, y únicamente se libera del estigma en cuestión mediante la intervención del hombre, como refiere Sanhedrin, 22b. «R. Samuel b. Unya said in the name of Rab: A woman [before marriage] is a shapeless lump, and concludes a covenant only with him who transforms her [into] a [useful] Wessel» (Sanhedrin, 1987, 22b). Es necesario que la mujer se habilite como recipiente (la metáfora no puede ser más explícita), para trascender su condición de inferioridad. En *El Golem,* Idel lo explica en detalle: «[...] textos rabínicos en hebreo se refieren a la mujer no casada como Golem, por considerarla un ser imperfecto [...] El término indica su condición de ente primitivo antes de su conversión en recipiente

(kli), por su marido, acto mediante el cual alcanza su perfección como mujer» (Idel, 2008, 233). En esas condiciones, el ideal de la madre virgen sería inaceptable para la tradición judía.

Las siguientes consideraciones colocarían en entredicho la condición de esposa infiel, atribuida a María por los judíos:

— Los roles asumidos por María, en diferentes pasajes de la literatura judía: es infiel, es violada, se prostituye, escapa con el amante, terminan por difuminar la anécdota, y no revelan otra cosa que el inmoderado esfuerzo por desacreditar las pretensiones de los cristianos por legitimar al falso Mesías en razón de su hipotética filiación divina.

— Las noticias puestas a circular por Mateo, 1, relativas al origen sobrenatural de Jesús, cuya paternidad se atribuye al Espíritu Santo, las mismas que fueran inducidas por una mala traducción de Isaías, 7,14, entran en contradicción con la existencia de los hermanos de Jesús reseñada en los cuatro Evangelios, Hechos y algunas de las epístolas paulinas, la misma que colocaría al primogénito de María al margen de cualquier noticia milagrosa (la madre-virgen) o escandalosa (la esposa infiel), que serían las dos caras de la misma moneda.

Habiendo postulado Mateo el nacimiento de Jesús de madre virgen, Helvidio, cuyos seguidores son los helvidianos, parte de Mateo, 1,25, en donde se dice que antes del nacimiento de Jesús, José οὐκ γιγνώσκω, «no conoció» a María; aplicando el lugar de los contrarios, infiere que lo haría después, legitimando así la existencia de los hermanos de Jesús. Apoyado en Juan, 19,25, en *Against Helvidius*, 14-16, Jerónimo replica que los llamados hermanos de Jesús no eran hijos de su madre, sino de otra María, hermana suya, es decir, primos, de acuerdo con uno de los usos del término adelphos, proclamando su perpetua virginidad en consecuencia. No son las únicas opciones. Si en el Protoevangelio de Santiago, del siglo II, José advierte: «Soy viejo, y tengo hijos» (Protoevangelio de Santiago, Internet) antes de desposar a María, de suerte que los hermanos de Jesús serían hijos del primer matrimonio; Bonosio, obispo de Sárdica, cuyos seguidores han pasado a la historia como bonosianos, afirma, en cambio, en el siglo IV, que Jesús nació de María sin intervención del Espíritu Santo.

Si Mateo no hubiera inventado la historia de la madre-virgen para corroborar a Isaías, 7,14, ni negado la paternidad de José, no hubieran abundado las sospechas de ilegitimidad registradas por la literatura judía; aunque Marcos, 6,3, cuando el narrador habla de Jesús como «Hijo de María», y Juan, 8,41, cuando los judíos dicen a Jesús que ellos no son hijos de la fornicación, en principio, las confirman, su interpretación se debate. Posterior a Mateo, Juan se haría eco de las especulaciones judías; anterior a él, Marcos merece otra explicación. En Lucas, 2,42, la última referencia del Nuevo Testamento a José, Jesús apenas tiene 12 años, de donde se infiere su muerte temprana. En tiempos del magisterio público, 20 años después, pocos recuerdan al padre de Jesús y lo relacionan más fácilmente con su madre, como registra Marcos, 6,3.

Magia y milagros

Una de las mayores diferencias entre Q y Tomás, de un lado, y los Evangelios reputados canónicos, de otro lado, la constituyen los milagros que abundan en los últimos y faltan en los primeros, en atención a la profecía contenida en Isaías 35,5-6: «Entonces se abrirán los ojos de los ciegos y se abrirán los oídos de los sordos; entonces saltará el cojo como un ciervo y gritará de júbilo la lengua del mudo» (Biblia,1980-1983, III, 58).

Llama poderosamente la atención que en Marcos, el más antiguo de los Evangelios canónicos, cuando adelanta acciones sobrenaturales, el predicador galileo ordena silencio a los testigos, como en 3,11, cuando lo exige de los demonios: «Y los espíritus impuros cuando lo veían se echaban a sus pies y gritaban "¡Tú eres el Hijo de Dios!". Pero les prohibía terminantemente que lo descubrieran» (Biblia, 1980-1983, VII, 94); en 1,43, cuando cura al leproso «[...] le dice: "Mira, no digas nada a nadie"» (Biblia, 1980-1983, VII, 90); en 5,43, cuando habla a los presentes, habiendo resucitado a la hija de Jairo: «Y les mandó con insistencia que no lo supiera nadie» (Biblia, 1980-1983, VII, 104); en 7,36, cuando cura al sordomudo: «Y les mandó que no (lo) dijeran a nadie» (Biblia, 1980-1983, VII, 112); en 8,29-30, cuando interroga a sus discípulos: «"Y vosotros ¿quién decís que soy yo?". Pedro le respondió así: "Tú eres el Mesías". Y les prohibió decir a nadie (esto)» (Biblia, 1980-1983, VII, 114); en 9,9, a propósito de

su transfiguración, cuando está en compañía de Pedro, Santiago y Juan, y «Jesús les mandó que no refiriesen a nadie lo que habían visto» (Biblia, 1980-1983, VII, 116).

Al tiempo que pide discreción a los suyos, el predicador galileo no confía en los infieles, a quienes no hace partícipes de su poderío a pesar de sus demandas, de acuerdo con Marcos, 8,11:

> Y salieron los fariseos y empezaron a discutir con él reclamándole una «señal» venida del cielo, para tentarlo. Suspirando profundamente, dice: «¿A qué reclama una "señal" esta generación? Os digo de verdad: a esta generación no se le dará una "señal"» [Biblia, 1980-1983, VII, 113].

Cuando las mujeres que visitan el sepulcro de Jesús dos días después de su muerte en la cruz, lo encuentran vacío y advierten la presencia de un ángel que les comunica que el Señor ha resucitado y que deben hacérselo saber a Pedro y a los apóstoles para que se encuentren con él en Galilea, ellas —lo que en principio resulta inexplicable— no dan el mensaje, de acuerdo con Marcos, 14,1-8.

Ni los milagros, ni mucho menos la resurrección se harían públicos en Marcos, de suerte que la condición mesiánica del predicador galileo permanece oculta, lo que merece una explicación.

De acuerdo con el teólogo alemán Wilhelm Wrede, en su obra *El secreto mesiánico en el Evangelio de Marcos,* publicada a comienzos del siglo XX, Jesús no era consciente de su rol mesiánico; consecuencias no faltan, cuando el Cristo de la fe quedaría en entredicho. Para conciliar la desavenencia en cuestión, el autor de Marcos habilitaría la hipótesis del secreto mesiánico que permite atribuir un rol sobrenatural al predicador galileo así falten las noticias relativas a la reivindicación de su condición mesiánica.

Otros han planteado que el secreto mesiánico refleja las inseguridades propias de un candidato a Mesías, que a diferencia de sus predecesores no lidera una insurrección contra Roma, sino la construcción del reino de Dios en el hombre, en contraposición, es menester precisar, con las expectativas del nacionalismo judío.

Para dilucidar las motivaciones que podrían haber llevado a Marcos a formular la hipótesis del secreto mesiánico, se debe

partir de la encrucijada en la que se hallaría el autor del Evangelio. Si no le atribuyen milagros, los seguidores del maestro Jesús no estarían en condiciones de superar el descrédito que significa su muerte a manos de las autoridades del lugar; si se le atribuyen, en cambio, serían desmentidos por quienes lo conocieron en vida, lo que resulta todavía más evidente en atención a la teoría de la datación temprana de Marcos. ¿Cómo superar el *impasse*? El secreto mesiánico haría posible imputar al predicador galileo una serie de milagros sin exponerse a la refutación de sus contemporáneos, cuando los fenómenos sobrenaturales en mención no serían de dominio público, haciendo posible el tránsito del Jesús de la historia al Cristo de la fe. Cuando Mateo y Lucas registran los milagros, han pasado algunos años, una generación quizá, y la teoría del secreto mesiánico resulta innecesaria. Un paso más adelante lo dará el Evangelio de los signos, incluido en diversos pasajes de Juan, de acuerdo con Bultmann, en el que los milagros atribuidos al maestro Jesús constituyen auténticos prodigios, como la transformación del agua en vino en las bodas de Canan, Juan, 2,1-11 y la resurrección de Lázaro, Juan, 11,1-45. En concordancia con la teoría del secreto mesiánico, los Evangelios admiten la singularidad del maestro Jesús de modo progresivo. Interrogado por el sumo sacerdote, en Marcos, 14,61-62, reconoce que es el Mesías, como Hijo del hombre; en Mateo, 26,63-64, que es el Mesías, como Hijo de Dios; en Lucas, 22,70-71, que es el Hijo de Dios.

Habiendo triunfado la concepción de Jesús como autor de múltiples prodigios, lo que no era excepcional en el siglo I, como puede verificarse en las figuras legendarias de Simón el mago y Apolonio de Tiana, las autoridades judías no discuten su veracidad, pero descalifican su origen. En su condición de falso Mesías, Jesús sería adicto a las artes obscuras.

A semejanza de lo ocurrido con la pretendida bastardía, en lo relativo a la acusación de hechicería coinciden Celso y el Talmud:

— Leemos en *El discurso verdadero,* 3, de Celso cuando se ocupa de los cristianos: «Fue por magia por lo que su Maestro realizó todo lo que parece espantoso o de maravillar en sus acciones» (Celso, 1989, 20), de suerte que el predicador galileo si bien estaría dotado de poderes, no los ejercería bajo el auspicio divino.

Ecos de semejantes acusaciones se registran en Mateo, 12,24, cuando los judíos explican los milagros de Jesús por conducto del poder que le confiere el príncipe de los demonios.

— Al imputar la condición de mago, Sanhedrin, 107b, en la nota 27, se limita a comentar que Jesús representa un peligro para la ortodoxia: «The uncensored edition continues: [...] And a Master has said, "Jesus the Nazarene practised magic and led Israel astray"» (Sanhedrin, 1987, 107b).

Más explícito todavía que el Talmud, el *Toledoth Yeshu* aporta precisiones adicionales acerca del impostor. En el comienzo fue la soberbia, pecado luciferino por excelencia. Dedicado al estudio de la tradición judía, en la que sobresale como aventajado discípulo, Yeshu irrespeta a sus maestros, cae en desgracia, se hace pública su bastardía y huye a Galilea.

Al margen de la ortodoxia, Yeshu obtiene el poder sin escatimar en medios, como se explica enseguida. Al construir los cimientos del Templo de Jerusalén, los judíos descubren el nombre secreto de Dios, el célebre tetragrámaton, gravado sobre una piedra, el mismo que confiere inestimado poder a quien lo usa. Leemos en el *Toledoth Yeshu,* en la versión de Wagenseil, editada por Goldstein: «In the Temple was to be found the Foundation Stone on which were engraven the letters of God's Ineffable Name. Whoever learned the secret of the Name and its use would be able to do whatever he wished» (*Toledoth Yeshu*, Internet). Previendo un uso indebido del nombre en cuestión, los sacerdotes del Templo ocultan la piedra en el Santo de los Santos, el más recóndito de sus recintos, a donde sólo ingresa el sumo sacerdote una vez al año. No es la única precaución al respecto. Al salir del recinto, si alguien profana el Santo de los Santos, rugen un par de leones de bronce; víctima del pánico, el intruso olvida lo leído. Ingenioso, Yeshu burla las medidas tomadas por los sacerdotes, según el *Toledoth Yeshu* en la versión antes citada:

> Yeshu came and learned the letters of the Name; he wrote them upon the parchment which he placed in an open cut on his thigh and then drew the flesh over the parchment. As he left, the lions roared and he forgot the secret. But when he came to his house

> he reopened the cut in his flesh with a knife an lifted out the writing. Then he remembered and obtained the use of the letters (*Toledoth Yeshu*, Internet)

Si bien remite la iniciación de Yeshu a Egipto antes que al Templo, en concordancia con Huldreich, Sabbath, 104b, no sólo registra la incisión en la pierna, en donde oculta el tetragrámaton, cuando, además, lo vincula a la hechicería, si no a las artes oscuras: «R. Eliezer said to the Sages: But did not Ben Stada bring forth witchcraft from Egypt by means of scratches [in the form of charms] upon his flesh?» (Sabbath, 104b, Internet).

Lejos de ser una singularidad, la existencia del nombre secreto de Dios, el tetragrámaton, que confiere superlativo poder, formaría parte de la tradición judía a través de la cual se atribuye al lenguaje la máxima potencia, como refiere el Génesis, 1, 3: «Y dijo 'Elohim: "haya luz" y hubo luz» (Biblia, 1980-1983, I, 3). No faltan las precisiones al respecto; el poder del lenguaje, de acuerdo con Berakot, 55a, radica en cierta combinación de letras: «Rab Judah said in the name of Rab: Bezalel knew how to combine the letters by which the heavens and earth were created» (Berakot, 55a, Internet).

Si en el paraíso Yahveh se niega a compartir sus dones con el hombre, que habiendo tomado el futuro por asalto, amenaza con la conquista de la inmortalidad, cuando más adelante la criatura se vale del poder creador de la palabra para erigirse en demiurgo subalterno, no ofrece, en cambio, objeción alguna. En particular, el hombre se propone la construcción del Golem, cuyos antecedentes se remontan a Sanhedrin, 65b: «Rabbah created a man, and sent him to R. Zera. R. Zera spoke to him, but received no answer. Thereupon he said unto him: "Thou art a creature of the magicians. Return to thy dust"» (Sanhedrin, 65b, 1987). A semejanza de la creación de Adán, el hombre modela la figura de barro, como refiere Scholem en «La idea del Gólem en sus relaciones telúricas y mágicas»: «Lo esencial de las normas de El'azar es que los dos o tres adeptos que se reúnen para el ritual golémico toman tierra virgen, amasándola en agua corriente y formando de ella un Gólem» (Scholem, 2009, 202). A imitación del hombre, al Golem se le concede vida; a diferencia suya, se le niega el lenguaje, haciendo evidente la inferioridad de la copia con respecto al original. Restarían los siguientes pasos:

— De acuerdo con el Sepher Yetzirah, 2-5, el libro de la formación, el más antiguo texto cabalístico conservado, después de construir la figura de barro, los adeptos combinan las 22 letras del alfabeto hebreo: «¿De qué modo? Él las permutó, las pesó y las transformó. Aleph con todas y todas con Aleph. Beth con todas y todas con Beth. Se repiten en un ciclo y existen en 231 puertas» (Sepher Yetzirah, Internet). Según los hasidim (piadosos) alemanes conocidos como los judíos de Asquenaz, en el siglo XII, cada uno de los 231 pórticos se compone de dos letras: la primera es una de las 11 primeras letras del alfabeto hebreo, y la segunda, una cualquiera de las 22. Aquellas combinaciones de letras en las que la primera es una de las últimas 11, permiten, en cambio, la destrucción de la obra.

— Los pares de letras del alfabeto hebreo se relacionan primero con las partes del cuerpo; después, con el tetragrámaton YHVH. Así lo explica Idel en *El Golem*: «[...] la función de las letras del Tetragrama es animar los órganos internos de la criatura» (Idel, 2008, 103).

En algunas variantes, la creación del Golem se obtiene colocando en su frente la palabra emet, verdad, mientras su destrucción se haría posible suprimiendo la primera de sus letras, de donde resultaría met, muerte.

Aunque Scholem no reconoce ninguna finalidad práctica al Golem (cfr. Scholem, 2009, 189 y 207), es posible verificarla no sólo en los textos de los hasidim de Asquenaz, sino, además, en la literatura del siglo XIX, la cual atribuye su creación al sabio rabino de Praga, Judah Loew ben Bezalel, del siglo XVI, quien le encomienda múltiples tareas, hasta cuando se rebela contra él, debiendo ser desactivado, y cuyos restos reposarían en la genizah de la Sinagoga Vieja-Nueva de Praga, ubicada en el ático, habiendo dado lugar, entre otras, a la novela de Gustav Meyrink titulada *El Golem,* publicada en 1915.

El conocimiento del nombre secreto de Dios, el tetragrámaton, permite a Yeshu curar enfermos, resucitar muertos y levitar a voluntad. Habiéndose proclamado Mesías, sus seguidores se multiplican. A diferencia de los milagros que la Divinidad obra en el mundo para favorecer al hombre, la magia no sólo se obtiene por otros medios, cuando, además, se aplica a otros fines. Alarmados los judíos, autorizan a Judas Iscariote, uno de los

suyos, a compartir con el impostor el nombre secreto de Dios. Enfrentados en singular duelo, equivalentes en poder, el campeón de la ortodoxia recurre a una argucia que permite sacar ventaja de Yeshu: «Iskarioto defiled Yeshu, so that they both lost their power» (*Toledoth Yeshu*, Internet). Habiendo perdido sus dones, Yeshu es capturado; atado a una columna en la Sinagoga de Tiberiades, le dan de beber vinagre y le colocan una corona de espinas sobre la sien; aunque se evade, es apresado una vez más y, en definitiva, enjuiciado y condenado a muerte. En concordancia con el *Toledoth Yeshu,* en la versión de Huldreich, en Sanhedrin 43a, un heraldo anuncia la ejecución de Jesús durante 40 días, plazo en el cual nadie habla a su favor: «Any one who can say anything in his favour, let him come forward and plead on his behalf. But since nothing was brought forward in his favour» (Sanhedrin, 1987, 43a), y en lo que se percibe el eco de la triple negación de Pedro registrada en los Evangelios.

En cuanto se vale de las artes oscuras, en su condición de hechicero, prosigue el anti-Evangelio, los judíos acusan a Yeshu de blasfemia, una de las faltas que merece la lapidación, según Levítico, 24,10-16. No faltan los paralelismos en los Evangelios. Cuando se presenta ante el Sanedrín, sometido al interrogatorio del sumo sacerdote, en Marcos, 14,64, Jesús se reconoce a sí mismo el Mesías: «"Acabáis de oír la blasfemia. ¿Qué os parece?". Todos sentenciaron contra él: que era reo de muerte» (Biblia, 1980-1983, VII, 142). Interesados en los asuntos temporales, a la sombra de Roma, los saduceos no pueden menos que sentirse amenazados por la audacia de las acciones y el simbolismo de los gestos del predicador galileo ejemplificados enseguida:

— Habiéndole preguntado los fariseos si es lícito pagar tributo al emperador, Jesús toma un denario y les interroga a su vez, como registra Marcos, 12,16: «"¿De quién es esa imagen y esa inscripción?". Ellos le dijeron: "Del emperador". Y Jesús les dijo: "Lo del emperador pagad [lo] al emperador, y lo de Dios, a Dios"» (Biblia, 1980-1983, VII, 129), en lo que constituye una ingeniosa crítica al afán de lucro de los sacerdotes que exigen cuantiosos tributos a los campesinos empobrecidos de Galilea. Si hubiera recomendado pagar los impuestos, el nacionalismo judío no se lo perdonaría; si hubiera dicho lo contrario, habría caído en des-

gracia con los romanos. Por conducto de la anaideia, a semejanza de los cínicos, Jesús se defendió atacando.

— Después de predicar la pobreza, de no interesarse por los bienes materiales, como puede verificarse a través de los sinópticos, la expulsión de los mercaderes del Templo, el acto de clausura de la vida pública del maestro Jesús registrado en Marcos, 11,15-19, Mateo, 21,12-17, Lucas, 19,45-46 y Juan, 2,13-22, sería una singular provocación, una auténtica parresia; justamente en el recinto sagrado de los judíos, deslinda lo material de lo espiritual, como si fuera una purificación arquetípica en la terminología de Eliade.

A solicitud del Sanedrín, de acuerdo con los Evangelios, Jesús es crucificado por los romanos. Algunos hechos, no obstante, llaman la atención:

— En tres ocasiones Pilato declara no hallar delito alguno en Jesús, de acuerdo con Juan, 18,38; 19,4; 19,6.

— Aun cuando los judíos lo acusan de blasfemia, en su condición de impostor, en cuanto se decía el Mesías, los romanos, en cambio, lo condenan por sedición.

— Al predicador galileo lo llevan del Sanedrín a Pilatos, para volver al Sanedrín y regresar a Pilatos, más adelante lo remiten a Herodes Antipas y por tercera vez a Pilatos, como fuera consignado en los Evangelios, cuando se aprecia cierta descoordinación, que acaso revele las dificultades imputables a un montaje imperfecto, en el que se castiga un delito religioso como la blasfemia, propio de un Mesías sacerdotal, con la pena de un delito político como la sedición, propio de un Mesías militar.

En concordancia con las observaciones registradas, el anti-Evangelio se aparta del guión, cuando la pena impuesta al predicador galileo no sería la crucifixión, sino la lapidación, primero, y la suspensión del cuerpo sin vida de un árbol, después, como compete al condenado por blasfemia:

— De conformidad con el siguiente pasaje de la edición del *Toledoth Yeshu* de Wagenseil, 1681, incluida en el libro: *Tela Ignea Satanæ, sive Arcani et Horribiles Judæorum Adversus Christum, Deum, et Christianam Religionem Libri,* en la que se basa el

Liber de ortu et origene Jesu. Ex editione wagenseliana, Jesús es lapidado: «Quapropter Jesum, quo loco lapidibus necatus erat, sepelierunt» (*Toledoth Yeshu*, 1857, 23), cuya traducción al español es: «Puesto que Jesús, en el lugar en que fue lapidado, lo habían sepultado».

— Ante la imposibilidad de colgar a Jesús de un árbol, en virtud del juramento que compromete a los de su género, los judíos deben hacerlo, en cambio, de una planta, de acuerdo con el anti-Evangelio. En *Von Schem Hamphoras und Geschlecht Christi,* Lutero abunda en detalles no incluidos en la publicación de Wagenseil, en la edición de Goldstein, pero sí en la del manuscrito de Estrasburgo relativos al tallo de col:

> Da griffen sie in / und füreten in zum Galgen / Aber an welchen Baum oder Balcken sie in hiengen / der zubrach so bald entzwey / denn er hatte durch Schem Hamphoras / alle beume und höltzer beschworen / das sie in nicht kundten annemen. Da giengen sie hin / und holeten einen Kolstengel / der nicht am bam / sondern am kraut wechst / Daran hengeten sie in. Solchs ist nicht wunder / Denn in Heiligthumb wechst alle Jar ein stengel / da wol hundert pfund Samen dran hengen. Haec ille [Lutero, 1543, 17-18].

Incluimos la traducción al español:

> Entonces le agarraron / y le llevaron a la horca / Pero en qué árbol o viga le colgaron / se rompía en seguida / pues había conjurado por Schem Hamphoras todos los árboles y maderas / para que no pudieran cogerlo. Entonces se fueron / y trajeron un tallo de col / que no crece en el árbol / sino en la hierba / En él le colgaron. Esto no asombra / Pues en el santuario crece cada año un tallo / en el que posiblemente cuelguen cien libras de semillas. Haec ille.

Oculto el cuerpo de Yeshu en un jardín, arrastrado por el agua de un canal, sus discípulos aprovechan la ocasión y propagan la noticia de su resurrección, no obstante, en vano; como refiere el *Toledoth Yeshu,* lo descubren días después. Que la desaparición del cuerpo de Jesús haya sido considerada un fraude, lo testimonia Justino el mártir en su *Dialogue with Trypho*, CVIII, cuando refiere los rumores que circulaban entre los judíos: «Jesus, a Galilaean deceiver, whom we crucified, but his disciples stole him by night from the tomb, where he was laid when unfastened

from the cross, and now deceive men by asserting that he has risen from the dead and ascended to heaven» (Justino, Internet).

No faltan los paralelismos registrados en el Talmud relativos a la lapidación de Jesús, previamente condenado por blasfemia, tal como fuera consignado en el *Toledoth Yeshu*:

— Que los judíos atribuyan a motivos religiosos la condena de Jesús, puede verificarse en Chagigah: «[...] the impostor Ben Stada [...] was there condemned to death» (Chagigah, 1891, 10 n11).

— Aunque se dice que en tiempos de Jesús los judíos no podían aplicar la pena de muerte, abundan los contraejemplos. Juan el Bautista, en primer lugar, es decapitado por orden de Herodes Antipas en el 29, de acuerdo con las *Antigüedades Judías* de Josefo, 18,5,2; Esteban, el protomártir cristiano, en segundo lugar, es lapidado con el beneplácito del Sanedrín en el 34, según Hechos, 7, 58; Santiago, hijo de Zebedeo, en tercer lugar, es decapitado por orden de Herodes Agripa, en el 42, de acuerdo con Hechos, 12,2; Santiago, el hermano del Señor, en cuarto lugar, es lapidado o arrojado por un precipicio, por orden de Ananías, el sumo sacerdote, en el 62, como lo registra Josefo en las *Antigüedades judías,* 20,9,1, en un pasaje cuya autenticidad se discute en lo relativo a su redacción final, no así en lo que respecta a la noticia propiamente dicha, avalada, de otro lado, por Eusebio de Cesarea, en su *Historia Eclesiástica,* II, 23.

— Que Jesús fue lapidado, aparece registrado en Sanhedrin, 43a, cuando anuncia el heraldo: «He is going forth to be stoned because he has practised sorcery and enticed Israel to apostacy» (Sanhedrin, 1987, 43a).

— Que después de lapidado, un condenado a muerte como sería Jesús era colgado, lo confirma Sanhedrin, 43a: la primera vez con nombre propio, la segunda antecedida de pronombre personal: «[...] he was hanged on the eve of the Passover!» (Sanhedrin, 1987, 43a).

En lo relativo a la literatura cristiana, los siguientes pasajes apoyarían la tesis de la condenación de Jesús por motivos religiosos y la lapidación a manos de los judíos:

— Aunque en los Evangelios abundan las referencias a la condenación y ejecución de Jesús por los romanos, dos pasajes de la

literatura cristiana de los primeros siglos se apartan del guión. En 1 Tesalonicenses, 2, 14-15, el más antiguo de los textos del Antiguo Testamento, se inculpa a los judíos: «[...] los judíos, los que mataron al Señor» (Biblia, 1980-1983, VIII, 152). En contraposición al episodio en el que Pilatos se lava las manos referido por Mateo, 27,24-25, el Evangelio de Pedro, 1,1, advierte: «Mas ninguno de los judíos se lavó las manos, ni Herodes, ni ninguno de los jueces de Jesús» (Evangelio de Pedro, Internet), pasaje que remite al más antiguo de sus tres estratos, conocido como el Evangelio de la cruz (cfr. Crossan, 2007, 519).

— Mateo, 23,37, con paralelo en Lucas, 13,34, se ocupa de la lapidación de un género de personajes: profetas, enviados, entre los que bien podría incluirse a Jesús: «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que se te envían!» (Biblia, 1980-1983, VII, 71).

— En Juan, 10,31, habiendo sido acusado de blasfemia, los judíos quieren lapidar a Jesús: «Los judíos cogieron de nuevo piedras para apedrearlo» (Biblia, 1980-1983, VII, 260), y al preguntarles con ironía por cuál de todas sus buenas obras lo querían lapidar, le responden: «No queremos apedrearte por una obra buena, sino por una blasfemia: porque tú, siendo hombre, te consideras Dios» (Biblia, 1980-1983, VII, 260). Amenaza que se reitera en Juan, 11,8.

— En el Evangelio Egerton, I verso, se incluye el siguiente pasaje, de acuerdo con el cual los judíos estuvieron a punto de lapidar a Jesús:

> [...] concitaron a la turba a coger piedras, para lapidarle [todos] a una. Y los jefes echaron sus manos sobre Él para prenderlo y entregárselo a la chusma. Y no eran capaces de apresarlo porque aún no era llegada la hora de su entrega [Evangelios apócrifos, 1979, 98].

Si no había otra manera de reivindicar a un Mesías no militar que haciendo coincidir los episodios de su vida con las profecías registradas en el Antiguo Testamento, las acusaciones de bastardía y hechicería serían el precio que paga la comunidad de fieles, cuando los judíos no estarían en condiciones de aceptar la participación del predicador galileo en eventos extraordinarios que pudieran legitimarlo. A través de las noticias que circulan en torno a Jesús, los cristianos amenazan usurpar la

figura del Mesías, cuyo rol protagónico reservan los judíos para uno de los suyos. Todo lo cual haría inevitable la enemistad entre judíos y cristianos, como se explica enseguida.

Después de la ejecución de Santiago en el 62, los cristianos huyen a Pella, una de las urbes de la decápolis, al este del Jordán, como refiere Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica,* 3,5,3. Destruido el Templo en el 70, ejerce su predominio la escuela de Hillel radicada en Jamnia, al sur de Judea. Todo lo cual acelera el proceso:

— Surge el judaísmo rabínico de estirpe farisea, intolerante con las heterodoxias, liderado por Yohanan ben Sakkai, como única vía disponible para conservar la unidad religiosa a pesar de la destrucción del Templo. Antes dividida en saduceos, fariseos, celotes y esenios, a los que habría que sumar los herodianos y los judeocristianos, la religión de Abraham se revela más unida que nunca; a pesar de la derrota, el judaísmo preserva su identidad alrededor del Talmud, y en particular de su doble articulación. Si bien la Mishnah es la misma para todos, en la Gemarah, en cambio, los rabinos no sólo plantean sus propios puntos de vista sin comprometer la unidad, cuando, además, estarían en condiciones de ajustar el mensaje a las circunstancias cambiantes de la historia, como refiere Dan Jaffé, en *El Talmud y los orígenes judíos del cristianismo*:

> La gran novedad del período de Yabne es el específico papel otorgado a la controversia en el estudio del texto revelado, controversia que permite a todos tomar parte con su propia opinión. Tal innovación carece de precedentes. La característica de esta premisa intelectual es que el desacuerdo no implica, en modo alguno, fraccionamiento [Jaffé, 2009, 31].

— Las Iglesias o comunidades de fieles en las que abundan los helenistas, como sucede en Antioquía, y en otros puntos del Imperio, hasta donde había llegado el afán misionero de Pablo, aprovechan la caída de Jerusalén para tomar las riendas del movimiento, transitando del nacionalismo judío al universalismo cristiano.

Fuera de Jerusalén, habiendo sido destruido el Templo, judíos y cristianos intercambian réplicas y contrarréplicas de las que pro-

cede el *Toledoth Yeshu*. Por conducto del anti-Evangelio, los judíos no sólo responden a los agravios de los que fueran víctimas cuando Juan, 8,44, los trata de hijos de Satanás, sino, además, al peligro que representa la eventual legitimación del falso Mesías. No sería el único episodio en esa dirección. Con motivo de la rebelión liderada por Bar Kochba en 133, Justino el mártir, en *The first apology,* 31, refiere cómo: «[...] Barchochebas, the leader of the revolt of the Jews, gave orders that Christians alone should be led to cruel punishments, unless they would deny Jesus Christ and utter blasphemy» (Justino, Internet); terminada la guerra, en 135, cuando Adriano autoriza repoblar Jerusalén, rebautizada como Elia, y en la que no se admiten judíos, los cristianos disponen de su propio obispo, de origen gentil, como refiere Eusebio de Cesarea en su *Historia eclesiástica,* 4,6,4. Y aunque los cristianos no olvidan que los judíos sacrificaron al Mesías en tiempos de Pilatos, encarcelaron a algunos de los apóstoles a instancias del Sanedrín y asesinaron a Santiago, el hermano del Señor, no faltan los fieles que a la hora de corroborar la historicidad de Jesús, se apoyan en documentos como el *Toledoth Yeshu*.

Jerusalén

Mientras la entrada triunfal de Jesús a Jerusalén montado en un asno, registrada en Juan, 12,14-15, remite a Zacarías, 9,9; la repartición de los vestidos de Jesús, echados a suertes por la soldadesca en el momento de su muerte, referida por Marcos, 15,24, con paralelos en los demás Evangelios, se anticipa en Salmos, 21,19.

3.2.3. *Milenarismo y más allá. Las tres vidas*

Habiendo sido ajusticiado por las autoridades locales, recontextualizado el mensaje originario del maestro Jesús en la tradición apocalíptica judía, anunciada la parusía o segunda venida del señor, se incorporan las creencias milenaristas, de un lado; escritos los Evangelios en griego, asumido el concepto de alma no sólo como hálito de vida o principio del movimiento, sino, además, como parte espiritual del hombre, es decir, incorruptible, por ende, inmortal, se afirma la existencia del más allá, de otro lado. Surgido a partir de la tradición apocalíptica judía, el

milenarismo; del helenismo, la creencia en el más allá, su articulación final demandó altas dosis de ingeniería religiosa.

Milenio

O bien crucificado por los romanos, como rebelde, o bien lapidado por los judíos, en su condición de impostor, el predicador galileo es ejecutado por las autoridades del lugar. Habiendo adoptado el guión apocalíptico, como una modalidad de resistencia político-religiosa de los judíos ante la invasión cultural helenística y el dominio militar romano, los seguidores del maestro Jesús anuncian la parusía o segunda venida del Señor, a riesgo de perder su protagonismo si no lo hacen, como ocurrió con otros candidatos a Mesías, que habiendo hallado la muerte defendiendo su causa, la historia les deparó el olvido más temprano que tarde. Paralelos no faltan. Si la tradición apocalíptica permite a los judíos racionalizar sus reveses militares, incluida la destrucción de Jerusalén; la cristiana, en cambio, haría lo propio con la condena y ejecución del predicador galileo, que sería la ocasión requerida para anunciar a los suyos su pronto regreso revestido de un poder omnímodo.

Del guión apocalíptico se sigue el relevo de la idea de la vida después de la muerte en el mundo subterráneo o sheol, en donde los difuntos llevan una especie de vida vegetativa, por la conquista del mundo terrenal que no estaría contaminado de irrealidad, como sucede, en cambio, con el más allá. Que las primeras comunidades cristianas anhelen prioritariamente la fundación del reino de Dios en la tierra, en concordancia con la tradición apocalíptica, lo atestigua Ireneo en *Contra las herejías,* 5,31,2, al referirse al premio reservado a los justos: «Estos dones no pueden suponerse en una esfera superior a los cielos, "porque Dios mostrará su esplendor a toda la tierra bajo el cielo" (Bar, 5,3), sino en el tiempo del Reino, una vez que Cristo haya renovado la tierra y reedificado Jerusalén» (Ireneo, Internet).

Según el Apocalipsis*,* 20,4, la duración del reino de Dios en la tierra sería 1.000 años, estimación que ha pasado a la historia con el nombre de milenarismo y a la que no faltan adeptos en la generación que sucede a los apóstoles. Al ocuparse de Papías, quien vive entre la segunda mitad del siglo I y la primera del II, Eusebio de Cesarea, en su *Historia Eclesiástica,* 3,39,12: «[...] dice

que, después de la resurrección de entre los muertos, habrá un milenio, y que el reino de Cristo se establecerá corporalmente sobre esta tierra» (Eusebio, 1997, 1, 193). No menos elocuente resulta Justino el mártir, cuya vida ocupa los dos primeros tercios del siglo II, en su *Dialogue with Trypho,* 80, al replicar en tono polémico: «But I and others, who are right-minded Christians on all points, are assured that there will be a resurrection of the dead, and a thousand years» (Justino, Internet). De acuerdo con el milenarismo también estarían el autor de la *Didaché* y Tertuliano. Una segunda fuente canónica del milenarismo registrada en el Antiguo Testamento lo sería 2 Pedro, 3,8, cuando dice: «[...] ante [el] Señor, un día [es] como mil años, y mil años como un día» (Biblia, 1980-1983, VIII, 211), en armonía con la Epístola de Bernabé, 15,4-5, de un lado, y con *Contra las herejías,* 3,28,3 de Ireneo, de otro lado. Ecos del milenarismo se registran en la *Historia de José el carpintero*, uno de los apócrifos de la infancia, 26, en el siglo IV, cuando Jesús habla así ante el cadáver de José: «Nada de tu cuerpo perecerá, ¡oh mi padre José!, sino que permanecerá intacto hasta los mil años (Evangelio de José el carpintero, Internet).

Durante el milenio, inaugurado por la parusía, no sólo reciben su premio los justos que todavía no han muerto, sino, además, los difuntos que acumularon en vida los méritos requeridos para tal fin. No en vano se habla de la resurrección de la carne, como registra el denominado credo de los apóstoles (que no fue escrito por ellos), la más antigua profesión de fe de la que se tiene noticia; si bien los manuscritos más antiguos serían del siglo VII, sus antecedentes remiten a los primeros siglos. En cuanto a los malvados respecta, no participan, en cambio, del milenio, como refiere Apocalipsis, 20,5: «[...] los demás muertos no volvieron a la vida hasta que se cumplieron los mil años» (Biblia, 1980-1983, VIII, 299).

Más allá

Resignificada ψυχή (psique) como la parte inmaterial del hombre, y σώμα (soma), como cuerpo; mortal, el último; inmortal, la primera, Mateo, 10,28, se vale de la distinción en cuestión: «Y no temáis a los que matan el cuerpo, pero al alma no pueden matarla» (Biblia, 1980-1983, VII, 33). Incorruptible el alma, no

sólo sobrevive al cuerpo, sino, además, al mundo y, en particular, al milenio. En consideración a la perentoria extinción del mundo terrenal, el premio sin fin que demanda la existencia del alma inmortal no sería posible a menos que se formule la hipótesis del reino de Dios en el cielo.

Lejos de efectuar el relevo de la antigua concepción milenarista por la existencia del más allá, el cristianismo las superpone, y el reino de Dios en el cielo comienza justamente cuando termina el reino de Dios en la tierra, cuando todos asisten al juicio final, incluidos los malvados que no participan del milenio, al término del cual habría una resurrección general; para los suyos reserva la tercera vida (la segunda sería la del milenio), 21,1-3, para los otros, en cambio, la segunda muerte, 20,14.

El Apocalipsis de Esdras, 7,28-31, texto judío de finales del siglo I, así mismo conocido como Esdras 4, que si bien no se conserva en su original griego, ha llegado hasta nosotros traducido en varios idiomas, no difiere, en lo sustantivo, del Apocalipsis de Juan. Clasificado como apócrifo por la ortodoxia, es citado por los Padres de la Iglesia, figura en el apéndice de la Vulgata y en el canon de algunos ritos orientales, en virtud de sus precisiones acerca del alma que resucita después de la muerte, de un lado, y sobrevive al fin del mundo, de otro lado:

> [...] mi Mesías [...] alegrará [la versión siríaca añade: «*Durante 30 años*» y la versión árabe-1: «*Durante 400 años*»] a aquellos que resucitarán. Y después de esto, servidor mío, mi Mesías acabará, así como todos los hombres que respiran. El mundo volverá a su estado primitivo, y permanecerá mudo durante siete días; como fue anteriormente, nadie sobrevivirá. Después de siete días, el mundo, que aún no estará despierto, se despertará y el mundo mortal será aniquilado [Esdras 4, Internet].

Al término de los 400 años todos mueren, incluido el Mesías, que no sería el Hijo de Dios ni Dios mismo, en lo que la tradición judía se aparta de la cristiana, al tiempo que el mundo guarda silencio, un silencio abismal, previo a su destrucción total. No es la última etapa del proceso. Al viejo mundo sucede el nuevo mundo al que únicamente acceden los justos, siguiendo con el Apocalipsis de Esdras 4, 8,39: «[...] los justos [...] ellos son quienes vivirán y quienes hallarán su recompensa» (Esdras 4, Internet).

Convertido el cristianismo en religión oficial del Imperio romano, los días de la creencia en la fundación del reino de Dios en la tierra estarían contados, y la parusía adquiere un sentido simbólico, como anticipa Juan, 14,3, cuando Jesús alude a su posterior regreso, no para quedarse, sino para volverse a ir: «[...] y cuando vaya y os prepare un sitio, vendré de nuevo a llevaros a mi [casa], para que donde esté yo estéis también vosotros» (Biblia, 1980-1983, VII, 273). En lo sucesivo, la creencia en el milenio, como prólogo a la eternidad, desaparece. Como acontece con la matemática: $1.000 + \infty = \infty$. Implicaciones no faltan.

La lógica del ascetismo

En la medida en que el reino de Dios no se construye en el mundo físico y temporal, sino en el más allá espiritual y eterno, los apetitos mundanos se convierten en lastre, y en primer lugar la sexualidad; organizado en Iglesia, el cristianismo predica el ideal de castidad, en armonía con 1 Corintios, 7,29: «[...] los que tienen esposa vivan como si no [la] tuvieran» (Biblia, 1980-1983, VIII, 57). Que la renuncia a la vida sexual forme parte de la cruzada tendiente a la desvalorización del mundo, lo corroboran los *Hechos apócrifos de Pablo,* obra de un presbítero del Asia de la segunda mitad del siglo II, según refiere Tertuliano, en *On Baptism,* 17 (cfr. Tertuliano, 1885, 1179), cuando reescribe el Sermón de la montaña. Leemos en *Acts of Paul,* 2,5: «Blessed are they that have renounced this world, for they shall be well-pleasing unto God. Blessed are they that possess their wives as though they had them not, for they shall inherit God» (*Acts of Paul*, Internet).

Otras medidas no menos efectivas para sabotear el apego al mundo terrenal, para resaltar, en su defecto, el más allá, remiten a las restricciones de las que fueron objeto la vida económica (la prohibición de la usura) y militar (la paz de Dios), en las que la apuesta por el más allá alterna con auténticas intenciones altruistas, así como la libertad de pensamiento y a la tolerancia religiosa, para lo cual sería creado el tribunal de la Inquisición en el siglo XII, inicialmente para combatir a los cátaros.

Para conquistar la bienaventuranza eterna, de otro lado, no hay sacrificio que sea exagerado como es posible verificar en algunos grupos cristianos que, si bien no tuvieron la repercusión de otras herejías, ilustran el panorama de la época:

— Habiendo aparecido por primera vez en Mesopotamia, en la segunda mitad del siglo IV, los mesalianos conciben la oración como la única vía disponible para expulsar al demonio que habita en el hombre, dada la impotencia de los sacramentos; conquistada la *apatheia* (insensibilidad), la visión interna de la divinidad garantiza la inmortalidad. Dejando de lado matrimonio y trabajo, los mesalianos se limitan a deambular. Su doctrina fue condenada en el Concilio de Éfeso en 431.

— En los monasterios de los acemetas, en el siglo V, los monjes dedicados al canto se distribuyen en 3 turnos de 8 horas cada uno, participando de una especie de salmodia perpetua.

— Los helicistas, en el siglo VII, bailan hasta el agotamiento alrededor de un punto.

Algunos movimientos extremaron la doctrina de la castidad, la misma que resultaba inviable en la medida en que el cristianismo se erige en religión de masas. Los movimientos en cuestión fueron declarados heréticos:

— El más antiguo de los Evangelios gnósticos, el de los egipcios, probablemente del siglo I, registra el siguiente diálogo, citado por Clemente de Alejandría (Stromta, III, 6): «¿Hasta cuándo los hombres seguirán muriendo? [...] Mientras las mujeres sigan engendrando» (Evangelios apócrifos, 1979, 56). Dada la identidad del mal con la materia, la procreación sería cómplice de la degradación del espíritu, de su caída.

— Surgido en el siglo II, de estirpe gnóstica, el encratismo prohíbe el matrimonio a sus fieles para no multiplicar el infortunio; entre sus representantes se cuenta Tasiano; entre sus detractores, Orígenes y Tertuliano.

3.2.4. *La Didaché y El Pastor*

Un texto perdido, la *Didaché*, y otro poco conocido, *El Pastor,* proporcionan algunas de las claves requeridas para entender la conversión del mensaje originario del predicador galileo en Iglesia, no sólo en el siglo II cuando se escriben, sino, además, como proyecto a largo plazo, en contraposición con el rigorismo.

Destinado, en principio, a una sociedad rural por donde circulan, con frecuencia, taumaturgos itinerantes; un par de generaciones después las palabras del maestro Jesús son recontextualizadas para comunidades urbanas, cuando los seguidores se organizan en Iglesia, no sólo en Jerusalén, sino, además, en otras ciudades hasta donde llega el impulso misionero, como lo registra la *Didaché*.

Si en un principio se impone la comunidad de bienes, como fuera registrado en Hechos, 2,44-45: «Todos los que habían abrazado la fe estaban unidos y tenían todo en común, vendían las posesiones y los bienes, y los repartían a todos según lo que necesitara cada uno» (Biblia, 1980-1983, VII, 293), la medida en cuestión no dejaría de ofrecer dificultades. Cuando las conversiones se multiplican, no sólo hay fieles en los que funciona la dialéctica autenticidad-solidaridad, previo fortalecimiento de la vida interior, sino, además, aquellos cuyo altruismo no sería otra cosa que inversión interesada, en consideración al inminente advenimiento del reino de Dios, y cuya fe no pasaría la prueba de su sucesivo aplazamiento. Dispuestos a aprovecharse de las prerrogativas ofrecidas, no faltan los oportunistas, en perjuicio de los más necesitados, y cuya conducta es menester reprimir. Leemos en *Didaché,* 1,5: «¡Ay del que recibe! Si recibe porque tiene necesidad, será inocente; pero si recibe sin tener necesidad, tendrá que dar cuenta de por qué recibió y para qué» (*Didaché*, Internet).

La vigilancia que se recomienda en torno al ejercicio de la caridad, la suspicacia, inclusive, no sólo se aplica al que recibe, sino, además, al que da, de acuerdo con la *Didaché,* 4,7: «No vaciles en dar, ni murmurarás mientras das» (*Didaché*, Internet). La unidad de lo interior con lo exterior como ideal del cristianismo, la confirma, en síntesis, la *Didaché,* 2,4: «No serás doble de mente o de lengua, pues la doblez es lazo de muerte» (*Didaché*, Internet), cuando el hipócrita no estaría en condiciones de hacer méritos para el milenio o el más allá reservado a los justos. Así como no todos los fieles son auténticos, no todos los profetas lo son, y la *Didaché* abunda en pautas para desenmascarar a los simuladores. Un falso profeta es aquel que se aprovecha de la hospitalidad ofrecida más allá del límite

prudente (11,5), que pide dinero (11,6), que no practica lo que enseña (11,10).

El Pastor

La posibilidad del pronto regreso del Señor no sólo es anticipada por I Tesalonisenses, 4,15, cuando Pablo se refiere a los presentes como aquellos que recibirán la segunda visita del Señor, sino, además, en Juan, 21,22, cuando el Señor dice a Pedro a propósito de Juan: «Si quiero que éste se quede mientras vuelvo, ¿a ti qué?» (Biblia, 1980-1983, VII, 285). Defraudadas las expectativas relativas a la inminencia de la parusía las autoridades eclesiásticas deben ofrecer una explicación al respecto.

Mientras no se atiendan las recomendaciones del maestro Jesús, la segunda venida del Señor no sería posible, de acuerdo con *El Pastor* de Hermas, el cual se vale de la parábola de la torre para explicarlo. Leemos en la novena parábola, 13: «"Pero la torre", dije yo, ¿qué es?". "La torre", contestó él, "¡cómo!, es la Iglesia"» (*El Pastor*, Internet), todavía en construcción, por supuesto. Mientras no se complete la obra, los fieles no recibirán los dones prometidos. Porque a todos interesa culminar el proceso de cristianización, no faltan las recomendaciones. Leemos en *El Pastor,* en su visión segunda, 2: «[...] tú dirás a los gobernantes de la Iglesia, que enderecen sus caminos en justicia, para que puedan recibir en pleno las promesas con gloria abundante» (*El Pastor*, Internet).

Asumido el cristianismo como proyecto a largo plazo, es menester, de otro lado, reconsiderar la radicalidad de los primeros días ejemplificada en Hebreos, 6,4, pasaje que no concede una segunda oportunidad a los caídos:

> [es] imposible, a los que fueron una vez iluminados, y saborearon el regalo del cielo, y llegaron a ser partícipes de espíritu santo, y saborearon la buena palabra de Dios y los prodigios del mundo venidero, y no obstante cayeron, volver a renovar[los llevándolos] a[l] arrepentimiento [Biblia, 1980-1983, VIII, 198].

Atendiendo a la prolongación de la espera, se daría cabida al arrepentimiento. Bastaría un ejemplo. Si atormentada por su pasado, la mujer adúltera se corrige, así hubiera sido repudiada,

bien podría regresar con su marido, quien estaría en obligación de recibirla. Leemos en *El Pastor,* 29:

> «Así pues, Señor», le dije, «si después que la esposa es divorciada se arrepiente y desea regresar a su propio marido, ¿no ha de ser recibida?». «Sin duda ha de serlo», me dijo; «si el marido no la recibe, peca y acarrea gran pecado sobre sí» [Hermas, Internet].

Para que el retorno de la mujer arrepentida sea posible, el marido debe estar disponible. De allí la prohibición de las segundas nupcias. Leemos en *El Pastor,* 29: «Por amor a su arrepentimiento, pues, el marido no debe casarse con otra» (Hermas, Internet).

El fin del rigorismo

Aunque el rigorismo originario tiende a desaparecer, como puede verificarse en *El Pastor,* así el cristianismo degenere en religión de masas, no lo hará sin resistencia, como lo prueban los siguientes movimientos religiosos tarde o temprano declarados heréticos:

— El montanismo, fundado por Montano, antiguo sacerdote del culto a Cibeles, convertido al cristianismo, en el siglo II, en Frigia, el cual no sólo enfatiza el ascetismo, cuando, además, niega el perdón a los apóstatas, así renegar de la fe haya sido la única vía disponible para salvar la vida durante las persecuciones decretadas por Roma, y al que se adhiere Tertuliano.

— El donatismo, fundado por Donato al norte de África, en el siglo IV, el cual se propone la constitución de una Iglesia de santos, de la que formarían parte quienes acrediten una vida intachable, a la par que desconoce la validez de la eucaristía impartida por los sacerdotes que renegaron de su fe para salvar su vida con motivo de la persecución en tiempos de Diocleciano; advierten que la legitimidad del sacramento, exige la pureza del agente, opinión que Agustín discute en su *Carta a los católicos sobre la secta donatista,* 58:

> [...] aunque era tan grande la distancia entre Pedro y Judas, ninguna diferencia había en el bautismo dado por Pedro y el dado por Judas. Uno sólo era el que daban los dos, aunque ellos no

> formaban unidad; el bautismo era de Cristo, pero uno de ellos pertenecía a los miembros de Cristo y el otro al partido del diablo [Agustín, Internet].

Bandas armadas de esclavos fugitivos y campesinos que merodean las aldeas constituyen el ala radical de los donatistas, conocidos como los circunceliones, quienes no sólo predican un igualitarismo a ultranza, cuando, además, actúan en consecuencia, liberando esclavos, invadiendo la propiedad privada y proclamando la abolición de las deudas al tiempo que gritan *Deu laudes,* en virtud de lo cual Agustín, *op. cit.,* 41, los descalifica como: «[...] agitadas turbas de los furibundos circunceliones que es el azote propio de África» (Agustín, Internet), cuya gesta desautoriza, inclusive, así la razón está de su parte, en concordancia con su teoría de la guerra justa por medio de la cual limita la reparación de los desafueros cometidos, cualquiera sea la condición de los responsables, a las autoridades legítimamente constituidas, cuando dice, *op. cit.*, 54. «Por consiguiente, reprendemos con justicia a vuestros circunceliones por sus desenfrenos y soberbias locuras, aun cuando las ejerzan contra algunos malvados, ya que no está permitido castigar ilícitamente lo ilícito o apartar ilícitamente de lo ilícito» (Agustín, Internet). Entre las prácticas de los circunceliones no faltaría, inclusive, el suicidio, promovido en un momento histórico en el que no es posible acceder a la inmortalidad por el atajo del martirio, cuando no sólo rige la libertad de cultos, sino que, además, el cristianismo es favorecido por el Estado. Así lo registra Agustín, *op. cit.*, 50:

> [...] porque hay entre ellos quienes se lanzan por abruptos precipicios o se arrojan para ser abrasados al fuego que ellos mismos se prepararon; o porque mediante el terror obtienen que otros, contra su voluntad, les den muerte [...] para ser honrados por los hombres; o porque, en torno a sus sepulcros, manadas de vagabundos y vagabundas en indolente mezcolanza se sepulten día y noche en la bebida y se manchen con torpezas [Agustín, Internet].

Aunque en principio combatió a los donatistas, al final de su reinado Constantino los tolera. Despojados de sus iglesias en tiempos de Constante, les fueron devueltas en los de Juliano. Aunque

el Decreto teodosiano, 16,5,52, los coloca fuera de la ley, se extinguieron apenas con la invasión de los vándalos en el siglo V.

Un paso más adelante, camino de la conversión del cristianismo en religión de masas, se daría con motivo de la invención del purgatorio siglos después, el mismo que altera la topografía del más allá, como expone Le Goff en *El nacimiento del purgatorio*:

> Creo por tanto que lo ocurrido en esencia en lo referente al sistema del más allá en la cristiandad del siglo XII fue que el sistema binario Cielo-Infierno (o Paraíso-Infierno) se vio sustituido por un sistema ternario: Cielo-Purgatorio-Infierno [Le Goff, 1981, 255].

Concebido el purgatorio como lugar de tránsito, las almas de los tibios completan los méritos requeridos para ganar el cielo, bien por las indulgencias recibidas, bien por los tormentos padecidos. Porque nada se dice en el Nuevo Testamento del tercer lugar, los protestantes lo han descalificado como una creación de los católicos a título gratuito.

3.3. **El cristianismo paulino**

Que Jesús no fue cristiano, que no fundó religión alguna, se hace evidente a partir de la edición de Q y el descubrimiento de Tomás, en los que no se fijan dogmas ni se establecen jerarquías, y para llenar la vacante, el candidato más idóneo sería Pablo. Un genio del *marketing*, al apóstol de los gentiles se le adeuda la adecuación del cristianismo como empresa de salvación de estirpe universalista, que si bien alterna durante algunas décadas con la tradición judeocristiana de la Iglesia de Jerusalén, todavía comprometida con el nacionalismo religioso de estirpe mesiánica y apocalíptica, termina por imponerse. Así la Iglesia de Pablo haya sido favorecida por la destrucción del Templo en el 70, no menos cierto es que la universalización del monoteísmo y la democratización de la inmortalidad constituyen la más eficaz de las fórmulas para adelantar su gesta misionera.

3.3.1. *Un genio del «marketing»*

Pocos años después de la muerte del predicador galileo, en Jerusalén, no sólo cuenta con un grupo de seguidores que habla arameo, sino, además, con otro que habla griego, que si bien eran judíos procedían de la diáspora, y que han pasado a la historia como el grupo de los helenistas. Habiéndose atrevido a criticar al Templo, el líder de los helenistas, Esteban, es acusado de blasfemia, condenado y lapidado. Perseguidos por los judíos, los helenistas se refugian en Antioquía, la tercera ciudad del Imperio, después de Roma y Alejandría, punto de encuentro de las culturas griega y semita; los apóstoles, en cambio, permanecen en Jerusalén, como refiere Hechos, 8,1, de donde se infiere que todavía conservan su relación con el Templo. A diferencia de la Iglesia de Jerusalén, cuyo jefe es Santiago, el hermano del Señor, y cuyos fieles esperan el pronto regreso del Señor, en el marco de la tradición judía; los helenistas, en cambio, conciben al maestro Jesús como Salvador de la humanidad toda, en su condición de Hijo de Dios, y predican el Evangelio a judíos y no judíos por igual. No debe extrañarnos así que haya sido justamente en Antioquía, en donde los seguidores del maestro Jesús adquieren por primera vez su denominación de cristianos, al margen del judaísmo, como refiere Hechos, 11,26; como tampoco que haya sido allí en donde Pablo, el apóstol de los gentiles, se forje como líder religioso.

Un cruce de culturas

La recontextualización del mensaje originario del predicador galileo como cristianismo universalista y, en definitiva, como empresa de salvación, se haría posible en la medida en que Pablo participa de diversas tradiciones:

— Fariseo hijo de fariseos, como testimonia Hechos, 23,6, habiendo estudiado en Jerusalén con el rabino Gamaliel, de acuerdo con Hechos, 22,3, Pablo estaría al tanto de las tradiciones mesiánicas y apocalípticas de los judíos.

— Conocedor de la cultura helenística, Pablo no sólo habla griego con fluidez, cuando, además, se familiariza con las categorías de la filosofía platónico-aristotélica y las mutaciones de

léxico de allí mismo derivadas, como sería el dualismo cuerpo-alma, psique-soma.

— Del mensaje original del predicador galileo, cuya dialéctica autenticidad-solidaridad proporcionaría felicidad individual y cohesión social, previa construcción del reino de Dios en el hombre, Pablo habría tenido conocimiento de primera mano con motivo de las persecuciones adelantadas en su contra, registradas en Gálatas, 1,13.

— En el período comprendido entre su conversión en el 35 y los inicios de su gesta misionera en el 48, Pablo no sería ajeno a los cultos mistéricos en Antioquía, los mismos que conducen al iniciado a experiencias extremas que no sólo garantizan el privilegio de la inmortalidad, cuando, de otro lado, relativizan los bienes terrenales.

Redención, predestinación y justificación por la fe

Así el apóstol de los gentiles registre la aparición de Cristo por el camino de Damasco como una luz incandescente que lo ciega y una poderosa voz que le habla, en 1 Corintios, 15,3-8, aunque se posicione, por su conducto, en competencia con un judaísmo dominado por saduceos y fariseos, sus ideas tendientes a la universalización del cristianismo y a la democratización de la inmortalidad difícilmente se abren camino en la zona de influencia del Templo. Es cuando Pablo adelanta su proyecto misionero, que si bien se apoya en las comunidades judías en la diáspora, se hace extensivo a los gentiles.

Si hay un solo Dios, razona Pablo, sería el mismo para todos, no sólo para los judíos, sino, además, para los goyim. Un interrogante surge enseguida. ¿Cómo convertir a los fieles de los cultos paganos? El apóstol de los gentiles estructura su mensaje alrededor de la redención, la predestinación y la justificación por la fe:

— Lejos de ser un episodio más, el sacrificio de Cristo en la cruz constituye el punto de inflexión de la historia; por su conducto se redime al género humano del pecado original, de la falta cometida por Adán y Eva en el paraíso, cuyo estigma se hereda generación tras generación. En virtud del carácter indiscriminado, la redención no acontece por los méritos del hombre individualmente considerado, sino por la gracia de Dios.

Si bien algunos pasajes de los Evangelios se aproximan a la idea de la redención, como Mateo, 20,28: «[...] el Hijo del Hombre no vino a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos» (Biblia, 1980-1983, VII, 60), su formulación por excelencia remite a las epístolas paulinas. Leemos en Romanos, 3, 23-25:

> [...] porque todos pecaron y les falta el esplendor de Dios, [y son] justificados gratuitamente, por un favor suyo, mediante la redención [realizada] por Cristo Jesús, al que Dios puso en público como sacrificio expiatorio por su sangre [Biblia, 1980-1983, VIII, 10].

— Si en su condición de primogénita de Yahveh, anterior al mundo, de acuerdo con el Targum Yamusil a propósito del Génesis, 3,22-24: «Dos millares antes de crear el mundo [Yahveh], había creado la Ley» (Los targumes, 1987, 13), la Ley vincula al judío con su dios; el apóstol de los gentiles, en cambio, propone la fe como vía de salvación. Leemos en Romanos 3,27-30:

> ¿Por qué ley? ¿ [La] de las obras?. No, sino por [la] ley de [la] fe, pues sostenemos que el hombre queda justificado por [la] fe, independientemente de [las] obras de [la] ley. ¿O Dios es (Dios) sólo de los judíos? ¿No [lo es] también de los gentiles? Sí, también de los gentiles, ya que [hay] un único Dios [Biblia, 1980-1983, VIII, 10-13].

Lejos de discriminar a los extranjeros como el judaísmo, a las mujeres como el mitraísmo, a los simples como el gnosticismo, el cristianismo se erige en religión universal, es decir, católica.

A la querella contra la hipocresía, consignada en sinópticos, y a la defensa de la autenticidad, registrada en Q y Tomás, a la oposición autenticidad-hipocresía, en síntesis, la releva la dualidad fiel-infiel. Aunque se esperaría de la hipocresía que encabece los catálogos de faltas, salvo excepciones, no fue así. Destacamos tres momentos. En primer lugar, la hipocresía no figura en el inventario registrado en Gálatas, 5,19-21: «[...] fornicación, impureza, libertinaje, idolatría, magia, enemistades, contiendas, envidia, ira, manifestaciones de egoísmo, disensiones, sectas, rivalidades, borracheras, comilonas y cosas parecidas» (Biblia, 1980-1983, VIII, 116), cuando nada dice de la desavenencia en-

tre lo interior y lo exterior. Cuando los grupos de fieles comienzan a articularse como Iglesia propiamente dicha, cuando deben afrontar, de otro lado, la hostilidad de judíos y romanos, en segundo lugar, la sinceridad sería indispensable para la supervivencia del movimiento. Es cuando la *Didaché,* 1,5, registra en el listado: «[...] el falso testimonio, la hipocresía, la doblez, el fraude» (*Didaché*, Internet). No es una situación definitiva. Erigido el cristianismo en religión oficial del Imperio romano, primero, habiendo convertido a los reinos germánicos, después, la hipocresía, por último, no aparece en el inventario de pecados capitales compilado por Gregorio Magno en el siglo VI, retomado por santo Tomás en el XIII y citado en el Catecismo de la Iglesia Católica de 1992, n.º 1.866, lo que hablaría de la desconexión del mensaje originario.

— Mientras los judíos celebran un pacto de recíproca exclusividad con Yahveh a través de Moisés, primero; de Abraham, después, lo que sería poderoso estímulo para salvaguardar la unidad nacional; en el cristianismo, en cambio, la Iglesia o comunidad de fieles sería la de los predestinados por Dios para la salvación. Leemos en Romanos, 8, 28-30:

> Sabemos que para los que aman a Dios, para los que son llamados según [su] designio, todo colabora al bien; porque a los que conoció de antemano, también [los] predestinó a [ser] copias de la imagen de su Hijo, para que éste fuera primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó, a ésos también [los] llamó; y a los que llamó, a ésos también [los] justificó; y a los que justificó, a ésos también [los] glorificó [Biblia, VIII, 24].

La apuesta es atrevida. Sin contar con la participación de las criaturas, la distribución de premios y castigos sería una arbitrariedad manifiesta. ¿Cómo reconocer al elegido? Por su fe. Pablo incurre en una argumentación circular. El elegido, cree, no tiene más opción, de un lado; quien cree, ha sido elegido, de otro lado. A pesar de las dificultades, Pablo coloca a los paganos contra la espada y la pared. Mientras la fe garantiza a los creyentes la salvación eterna; aplicando el lugar de los contrarios, para los no creyentes se reserva, en cambio, la condenación eterna.

Porque no es posible la resurrección del hombre sin haber sido posible la de Cristo, la misma que abriría camino en esa

dirección, el apóstol de los gentiles la reivindica como punto central de la fe. Leemos en 1 Corintios, 15,17: «[...] si Cristo no ha resucitado, vana [es] nuestra fe» (Biblia, 1980-1983, VIII, 72).

Mientras el predicador galileo propone la construcción del reino de Dios en el hombre, con las teorías de la redención y la predestinación consignadas en las epístolas paulinas, en cambio, quedaríamos en manos de Dios, y no habría opción diferente a la de su justificación por la fe. No de otra manera se explica la lógica impecable de la recontextualización paulina del mensaje originario.

Para facilitar la conversión de los gentiles, Pablo los libera del requisito de la circuncisión, como refiere 1 Corintios, 7,18-19, así como de algunas restricciones alimenticias, para lo cual obtiene autorización de Santiago, el hermano del Señor, en reunión de la que participa Pedro, en el 48, consignada en Hechos, 15. No obstante, sobreviene la discordia. Porque pretende que los judíos se separen de los no judíos a la hora del ágape, como refiere Gálatas, 2,11-14, la Iglesia de Jerusalén desautoriza a Pablo, como registra Hechos, 21,21.

Singularidad y simbiosis

Habiendo democratizado la inmortalidad, Pablo trasciende el círculo cerrado de los cultos mistéricos, de un lado; a partir de la tradición mesiánica y apocalíptica de estirpe judía, impone el punto de vista comunitario, de otro lado, como refiere Mulford Woodruff en su artículo «La Iglesia prepaulina», cuando se refiere a la Iglesia antioqueña:

> [...] semejante a la organización de los misterios y de Qumrán, pasaba a ser la organización de «una religión». Los miembros creían en un mito proveniente del judaísmo, que, a groso modo, podía ser comparado con los mitos de los misterios. Ellos creían en una futura salvación, ligada a una resurrección general y no eran, por lo tanto, tan individualistas en su orientación como los adeptos a un misterio [Mulford Woodruff, Internet].

Aunque Marcos se queda a mitad de camino en lo concerniente al tránsito del Jesús de la historia al Jesús de la fe, cuando alterna los prodigios del último con la predicación inspirada en el primero, Pablo lo completa, cuando eleva el Mesías a la cate-

goría de Dios, como lo expresa en Filipenses, 2,6, sin ambigüedad alguna: «Jesús [...] era de condición divina [...] igual a Dios» (Biblia, 1980-1983, VIII, 134), en armonía con Juan, 1,1, en el que el logos (Cristo) es uno con Dios, y Juan, 10,36, cuando Jesús se reconoce Hijo de Dios. Que no todos los Evangelios ascienden a Jesús a la categoría de Dios, ya lo había advertido Juliano el apóstata en *Contra los galileos,* obra de la que ha llegado hasta nosotros una mínima parte, al referir que Marcos, Mateo y Lucas no lo consideran tal (cfr. Juliano, 1982, 55). Entre los sinópticos, de un lado, las epístolas paulinas y el Evangelio de Juan, de otro lado, es posible hallar una transición en el más antiguo de los estratos del Evangelio de Pedro, 5, denominado Evangelio de la cruz (cfr. Crossan, 2007, 520), cuando en el momento de la muerte, Jesús no reclama la intervención del Padre como refiere Marcos, 15,34: «Dios mío, Dios mío, ¿para qué me desamparaste?» (Biblia, 1980-1983, VII, 146), sino de sí mismo: «Y el Señor clamó, diciendo: Mi potencia, mi potencia, me has abandonado» (Evangelio de Pedro, Internet).

Así Marcos y Pablo se ignoran mutuamente, es posible identificar en los sinópticos una serie de pasos camino del cristianismo pospascual:

— Marcos, 16,8, termina su Evangelio con la noticia de la resurrección de Jesús. Marcos, 16,9-20, en donde se hace un recuento de las apariciones del Señor, no se incluye en los manuscritos más antiguos, como el códice Vaticano y el códice Sinaítico, y ha sido catalogado, en definitiva, como interpolación, cuando es posible verificar, además, un tránsito brusco entre 16,8 y 16,9, a tal punto que en las ediciones recientes de la Biblia no faltan las notas a pie de página que advierten al lector acerca de la anomalía en cuestión.

— En Mateo, 28, se cierra el Evangelio con la relación de las apariciones de Jesús resucitado a la Magdalena, a la otra María y a los apóstoles.

— El último de los sinópticos no sólo registra apariciones de Jesús resucitado en número superior a las de Mateo, cuando, además, adiciona la noticia de su ascensión al cielo, como puede verificarse en Lucas, 24,51.

Que los padres apostólicos se refieren al Cristo de la fe, al tiempo que omiten, en cambio, al Jesús de la historia, en concordancia con Pablo, valida la tendencia en cuestión.

Estructurado por conducto del pensamiento binario de estirpe platónico-aristotélica, el cristianismo paulino, en síntesis, opone el pecado original a la redención, los predestinados a la salvación a los predestinados a la condenación, el nacionalismo judío al universalismo cristiano por colocar algunos ejemplos.

3.3.2. *Premio y castigo*

Si las acciones encaminadas a la construcción del reino de Dios en el hombre serían autogratificantes, de acuerdo con Q1 y Tomás; en Marcos, 10,30, para recompensar al justo por los compromisos adquiridos, se habla, en cambio, del premio reservado en esta vida, de un lado, y en la vida futura, de otro lado. Un paso más adelante lo daría Pablo, cuando opone los cristianismo prepascual y pospascual. Mientras el cristianismo prepascual habla del reino de Dios en el mundo, bien sea porque se construye en el interior del hombre, bien sea porque se inaugura con motivo de la parusía o segunda venida del Señor; el cristianismo pospascual lo remite, en cambio, al más allá, en armonía con Juan, 18,36, en donde Jesús advierte de modo categórico: «Mi reino no es de este mundo» (Biblia, 1980-1983, VII, 281). Si el mensaje originario gravita alrededor de la dialéctica autenticidad-solidaridad, su recontextualización paulina lo haría, en cambio, en la disyuntiva premio-castigo. Leemos en 1 Corintios, 15,19: «Si sólo estamos esperando en Cristo para esta vida, somos los más dignos de lástima de todos los hombres» (Biblia, 1980-1983, VIII, 72). Implicaciones no faltan.

A quienes desatienden el llamamiento del Señor, a quienes dejan pasar la oportunidad, les aguarda, en cambio, la gehena, lugar del fuego, de acuerdo con una metáfora que tuvo éxito a partir del paraje situado en las afueras de Jerusalén, en donde los judíos incineran los desperdicios, los cadáveres, inclusive, y en torno al cual abundan las variantes:

— En Marcos, 9,43, se condena al impío «[...] a la gehena, al fuego inextinguible» (Biblia, 1980-1983, VII, 117), es decir, al

suplicio sin fin. En 1 Corintios, 3, en esa misma dirección, se destina al malvado al fuego que no se apaga:. «[...] el día [del Señor] [... el fuego probará la obra de cada uno, [a ver] qué tal es: [...] si la obra de uno queda destruida por el fuego, quedará sin [recompensa], aunque él se salvará, pero como atravesando fuego» (Biblia, 1980-1983, VIII, 48).

— Al ocuparse del hombre que ha ido a parar a la cárcel por no distinguir a tiempo lo justo de lo injusto, Lucas, 12,59, lo impreca en los siguientes términos: «Te digo, no saldrás de allí hasta que hayas pagado el último céntimo» (Biblia, 1980-1983, VII, 197). En esas condiciones, y de acuerdo con una interpretación que abunda en algunos autores, el fuego de la gehena tendría fin. El pasaje en cuestión, no obstante, entraría en contradicción con Mateo 25,46: «E irán éstos al castigo eterno [αἰωνίων], y en cambio los justos a la vida eterna [αἰωνίων] (Biblia, 1980-1983, VII, 75). Después de utilizar el mismo adjetivo para calificar premios y castigos, su duración, forzoso es concluir, no sería diferente. En consideración a la resignificación platónica del sustantivo αἰών, aiôn, como eternidad, de donde procede el adjetivo αἰωνίων, aionios, eterno, el justo no muere y el malvado tampoco. Sin embargo, es posible acreditar un contraejemplo, cuando en 2 Timoteo, 1,9, se habla del llamamiento de Cristo a los suyos: «πρὸ χρόνων αἰωνίων» (Perseus, Internet). Dado que πρὸ significa «antes», y χρόνων «tiempo», si se traduce αἰωνίων por «eterno», la expresión en cuestión sería un auténtico contrasentido: «antes de los tiempos eternos». No siendo posible validar la acepción de aiôn como eternidad en 2 Timoteo, 1,9, es menester habilitar el significado originario de aiôn, como tiempo de la vida, como edad o período de tiempo, cuya duración sería finita, y en esas condiciones la expresión πρὸ χρόνων αἰωνίων se traduciría, en cambio, como «antes de un período de tiempo», en concordancia con el único pasaje de la septuaginta que contiene la fórmula ζωή (vida) αἰωνίων, de acuerdo con George Eldon Ladd en *Teología del Nuevo Testamento*: «La expresión exacta aparece en la LXX sólo en Daniel, 12,1, y traduce *hayye olam,* "la vida del siglo", haciendo referencia a la vida de un siglo futuro después de la resurrección de los muertos» (Ladd, 2002, 366). En armonía con Lucas, 12,59, de donde se infiere la limitación del castigo reservado al malvado, Orígenes formula su doctrina de la apocatástasis (la vuelta a los comienzos), en el siglo III,

cuando afirma que ni siquiera el demonio merece un castigo sin fin; no obstante, la doctrina en cuestión es declarada herejía. Restaría señalar que Hesiquio de Alejandría, de quien se conserva un diccionario griego de mediados del primer milenio, todavía define αἰών (aiôn) como: ὁ βίος τῶν ἀνθπώπων, ὁ τῆς ζωῆς χρόνος η ἆνερ, ἀπ῀̓ (Hesiquio, Internet), es decir, como la vida del hombre o el tiempo de la vida, y no como eternidad, en concordancia con la hipótesis del castigo finito.

— Después de prometer la inmortalidad a los suyos, el predicador galileo se refiere a la gehena como lugar de aniquilación destinado al malvado, de acuerdo con Mateo, 10,28: «[...] temed más bien al que puede destruir alma y cuerpo en [la] gehena» (Biblia, 1980-1983, VII, 33). Más explícito todavía, 2 Tesalonicenses, 2,8, epístola que en principio se atribuyó a Pablo, pero que actualmente no se considera de su autoría, alude al exterminio del impío en el contexto de la parusía: «[...] al que el Señor Jesús matará con el soplo de su boca y aniquilará con el fulgor de su venida» (Biblia, 1980-1983, VIII, 160).

Aniquilación o castigo, finito o infinito, no son otras las opciones que compiten a la hora de precisar la condena del malvado. Descartado el castigo finito, aniquilación y castigo sin fin alternan en el Apocalipsis de Juan:

— Los pecadores de todo tipo encuentran en la gehena una segunda muerte, de acuerdo con Apocalipsis, 21,8: «Pero los cobardes, incrédulos, depravados, asesinos, fornicarios, supersticiosos, idólatras y todos los falsarios, (tendrán) su parte de herencia en el lago que arde con fuego y azufre, que es la muerte segunda» (Biblia, 1980-1983, VIII, 301).

— El castigo sin fin se reserva, en cambio, para dos grupos de pecadores. En el primero, estarían los irrestrictos del Maligno, quienes: «[...] adoran a la bestia y su estatua» (Biblia, 1980-1983, VIII, 290); en el segundo, el Maligno en compañía de su séquito, sus más cercanos seguidores, quienes no tendrán descanso en su penar, de acuerdo con Apocalipsis, 20,10, cuando «[...] serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos» (Biblia, 1980-1983, VIII, 299), cuando la fórmula final del pasaje en cuestión: εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (Perseus, Internet) no se traduciría «por lo eterno de lo eterno», a partir de la acepción

de aionios como eterno, lo que sería redundante, sino «por los siglos de los siglos», a modo de paráfrasis, en concordancia con su acepción originaria como tiempo de la vida, edad o período de tiempo.

Dada la desproporción que representa el castigo sin fin, algunos padres apostólicos destinan al malvado a la aniquilación definitiva.

— El pecado, leemos en la *Didaché,* 1,5, es «el camino que conduce a la muerte» (*Didaché*, Internet).

— En la Epístola a los magnesianos, 5, Ignacio de Antioquía lo reitera: «[...] éstas dos —vida y muerte— están delante de nosotros, y cada uno debe ir a *su propio lugar*» (Ignacio de Antioquía, Internet).

— A quien no observe los mandamientos del Señor, la vida será negada, como advierte *El Pastor,* 37: «Así pues, los que le temen y guardan sus mandamientos, tienen vida ante Dios; pero los que no guardan sus mandamientos no tienen vida en sí» (*El Pastor*, Internet).

Asumir el premio como vida eterna, y el castigo, en cambio, como aniquilación, también puede verificarse en el Apocalipsis de Esdras, 8,3, cuando el fin del mundo y el de los malvados es el mismo; en esas condiciones, el nuevo mundo sería exclusivo de los justos, la minoría: «Muchos han sido creados (en la tierra), pero pocos vivirán» (Esdras 4, Internet),

Que el cristianismo haya elegido el castigo sin fin antes que la aniquilación para mortificar al malvado, en contraposición con la opinión de los Padres apostólicos, reforzaría la estratagema paulina tendiente a inducir la conversión de los infieles a través de un sistema de premios y castigos multiplicado por infinito.

En lo sucesivo, se incrementan las referencias al infierno. En el siglo II, Efesios, 4,9-10, alude a la visita de Jesús a los infiernos, noticia registrada en el Credo de los apóstoles, así como ampliada en «El descenso de Cristo a los infiernos», incluido en el Evangelio de Nicodemo, y en lo que no faltan los puntos de encuentro con el paganismo, cuando se atribuye a Ulises, Hércules, Orfeo, Teseo y Eneas un periplo similar. En el Apocalipsis

de Pedro, de otro lado, se aporta la primera relación de castigos reservados para los diferentes tipos de pecados.

3.3.3. *Otro Dios, otra Iglesia*

Si la recontextualización del predicador galileo como Mesías lo somete a la tradición judía; su elevación al rango de divinidad lo emancipa de ella, máxime cuando la destrucción del Templo en el 70 facilita la tarea. Deslindado el cristianismo del judaísmo, hay pensadores que quieren ir más lejos todavía, cuando manifiestan un abierto rechazo a la religión de Abraham:

— El autor de la Epístola de Bernabé, quien no sólo interpreta la kosher y la circuncisión desde un punto de vista alegórico o espiritual, 15,8, sino que, además, desestima los sacrificios animales de los judíos cuando en 2,8, atribuye las siguientes palabras al Señor: «Harto estoy de vuestros holocaustos y no quiero el sebo de vuestros corderos ni la sangre de los toros y machos cabríos» (Epístola de Bernabé, Internet), cuando propone, en su defecto, la renovación interior. En la Epístola de Bernabé, por último, se recomienda celebrar el domingo, día de la resurrección del Señor, en detrimento del sábado que guarda la tradición judía.

— En la *Discusión entre Jasón y Papisco sobre Cristo*, de Aristón de Pella, incluido en el grupo de los apologistas, se cuenta la historia del judío Papisco, quien no habiendo tenido éxito en el intento por refutar al cristiano Jasón, solicita su admisión en la Iglesia.

— Habiendo tenido un indiscutible éxito misionero, Marción, paulino a ultranza, no sólo plantea la separación del cristianismo respecto al judaísmo, como harán, en su momento, los gnósticos, cuando, además, a diferencia suya, no aporta una literatura propia, cuando se limita, en cambio, a reducir la existente a 10 de las epístolas atribuidas al apóstol de los gentiles y al Evangelio de Lucas previamente editado en dirección al universalismo, en el siglo II. En su *Antítesis,* de la que apenas quedan unos pocos fragmentos y testimonios, Marción reivindica para Yahveh la condición de demiurgo subalterno, y en particular maligno, creador de este mundo imperfecto y diametralmente

opuesto al Dios verdadero, al que libera, en cambio, de responsabilidad alguna, inspirado, en este caso, en Cerdón, de quien fuera discípulo, de acuerdo con Ireneo en *Contra las herejías,* 1,27,2. Apiadado del confinamiento del hombre en el mundo imperfecto, el Dios desconocido envía a Jesús, una fuerza espiritual de apariencia humana a la que no sólo compete la tarea de enseñar el camino de salvación, sino, además, la de desenmascarar al impostor, en detrimento de la religión de Moisés, y en donde Marción coincide con Celso, quien resalta las diferencias registradas entre judaísmo y cristianismo. Leemos en el *Discurso verdadero,* 88:

> [...] ¿cómo es que el Dios de los Judíos les ordenó, por medio de Moisés, que procurasen las riquezas y el poder, que se multiplicasen hasta llenar la tierra, que masacrasen a sus enemigos [...] mientras que el Hijo, el Nazareno, formula preceptos completamente opuestos: el rico no tendrá acceso hasta el Padre, ni el que ambiciona el poder, ni el que ama la sabiduría y la gloria [...] ¿Quién miente entonces: Moisés o Jesús? [Celso, 1989, 98-99].

A pesar de las contraposiciones registradas por Celso, los nexos del judaísmo con el cristianismo no fueron suprimidos, y Marción fue declarado hereje. En *Contra las herejías,* Ireneo aporta la siguiente anécdota: «Y del mismo Policarpo se dice que una vez se encontró a Marción, y éste le dijo: "¿Me conoces?". Él le respondió: "Te conozco, primogénito de Satanás"» (Ireneo, Internet).

— En *The Testimony of Truth*, uno de los documentos gnósticos descubiertos en Nag Hammadi, se relatan los episodios acontecidos en el paraíso desde el punto de vista de la serpiente, encarnación del mal en el relato bíblico, quien disputa a Yahveh la lealtad de las criaturas.

Lejos de permitirle forjar su propio destino, Yahveh impone límites al hombre, según *The Testimony of Truth*: «God gave a command to Adam, "From every tree you may eat, but from the tree which is in the midst of Paradise do not eat, for on the day that you eat from it, you will surely die"» (*The Testimony of Truth*, Internet). Aunque se ha interpretado como la manera de probar a las criaturas, la prohibición en cuestión ofrece otras lecturas, como aquella que le imputa a Yahveh la intención de preservar a

toda costa el monopolio de su condición, de no compartir sus privilegios con nadie.

A semejanza de Prometeo, quien hace partícipe al hombre de algunos privilegios hasta entonces exclusivos de los dioses, la serpiente revela a Eva el secreto detrás del tabú, llevándole a probar del fruto prohibido, el mismo que comparte con Adán, no sin antes vencer sus reticencias. Siguiendo con *The Testimony of Truth*:

> But the serpent was wiser than all the animals that were in Paradise, and he persuaded Eve, saying, «On the day when you eat from the tree which is in the midst of Paradise, the eyes of your mind will be opened». And Eve obeyed, and she stretched forth her hand; she took from the tree and ate; she also gave to her husband with her [*The Testimony of Truth*, Internet].

Al comer del fruto prohibido, Adán y Eva distinguen el bien y el mal, tienen opciones, es decir, futuro; no obstante, no son inmortales como Dios, y antes que prueben del árbol de la vida y participen del privilegio divino son expulsados del paraíso, como refiere *The Testimony of Truth*: «And he said, "Behold, Adam has become like one of us, knowing evil and good". Then he said, "Let us cast him out of paradise, lest he take from the tree of life, and eat, and live forever"» (*The Testimony of Truth*, Internet).

Destinado a su destrucción en razón de la intolerancia de Atanasio, a *The Testimony of Truth* lo salvó la previsión de unos monjes, la aridez del desierto y un golpe de suerte; no obstante, interesa hoy día más a la historia de las ideas que al fervor religioso.

3.4. **El Dios de los teólogos**

La recontextualización del mensaje originario liderada por Marcos, en la que se mitifica el Jesús histórico, compite con la del apóstol de los gentiles, que se refiere a Cristo como Hijo de Dios. En Siria oriental, de otro lado, de donde procede Tomás, se conservan tradiciones no mediadas por Marcos ni mucho menos por Pablo, que no relacionan milagros ni comparten las ideas de la redención, la predestinación y la justificación por la fe; contra ellas disputaría Pablo en 2 Corintios, 11,13-15 y Gálatas, 1,6-7. El predicador galileo, en Tomás, el Mesías, en los sinópticos, y el Hijo de Dios, en las epístolas paulinas, serían, en sínte-

sis, tres versiones del maestro Jesús, cuyas divergencias no es fácil soslayar, y sólo serían articuladas a partir de una concepción todavía más abstracta como la consagrada en Nicea.

Si ante la inminencia de la parusía, las personalidades más influyentes de la segunda generación de cristianos priorizan la organización de la Iglesia antes que la definición del dogma; con su tardanza, la situación se invierte, cuando los pensadores se interesan, en cambio, en su articulación doctrinal. Mientras la escuela de Antioquia favorece la lectura literal de los textos, prefiere a Aristóteles y tiene entre sus representantes a Pablo de Samosata y a Arrio, quienes reivindican la condición humana de Jesús, cuyos antecedentes se remontan hasta los ebionitas; la escuela de Alejandría opta por la lectura alegórica, se apoya en Platón y entre sus figuras más notables se cita a Atanasio y a Cirilo, quienes enfatizan, en cambio, su condición divina, en lo que no faltan los puntos de encuentro con el gnosticismo.

3.4.1. *La fórmula trinitaria*

Cuando Roma se decide por el cristianismo como la religión elegida para consolidar el Imperio que se veía resquebrajar por diferentes partes, ya había fracasado previamente con el culto del sol *invictus* y el mitraísmo destinados al mismo fin. Interesado en la fórmula: un César, un Dios, un imperio, Constantino debe empezar por unificar la fe, dispuesto a conciliar la concepción de Jesús como Mesías originario de la tradición judía, de un lado, y como Hijo de Dios, emancipado de ella, de otro lado. Es cuando el Emperador convoca a una reunión de obispos, la misma que ha pasado a la historia como el primer Concilio Ecuménico, celebrado en Nicea, en 325, en donde se discuten las relaciones entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, especie de fuerza espiritual que releva al Hijo de algunas de sus tareas tan pronto muere en la cruz y asciende al cielo, como refiere Hechos, 2,1-4.

Algunas Iglesias como la arriana conciben al Padre superior al Hijo, en armonía con Juan, 14,28, cuando refiere las palabras de Jesús: «[...] el padre es más que yo» (Biblia, 1980-1983, 274), fórmula que alcanza gran difusión entre los pueblos germánicos diferentes del franco, cuyas tradiciones políticas protodemocráticas apuntan a la monarquía electiva antes que a la hereditaria,

cuando los guerreros seleccionan su líder alrededor del roble, de suerte que un Mesías que adquiere su condición de tal en razón de sus méritos y no por simple filiación dinástica sería afín a sus prácticas consuetudinarias. Apoyados en Juan, 10,30: «El Padre y yo somos una [sola] cosa» (Biblia, 1980-1983), abundan, de otro lado, los teólogos que conciben al Hijo, de igual rango y jerarquía que el Padre, proclives al diteísmo.

A falta de una fórmula mágica, los cristianos se hallan en un callejón sin salida, cuando no es posible equiparar al Hijo con el Padre y preservar el monoteísmo al mismo tiempo. No obstante, el neologismo ομοoύσιος, en griego; *homoóusios*, en latín; consustancial, en español, permitió a la Iglesia salir adelante de la encrucijada en cuestión, así hubiera sido descalificado previamente en un sínodo de Antioquía del siglo III, y así algunos objeten su no procedencia bíblica. Aunque el Padre y el Hijo, y más adelante el Espíritu Santo, conservan su identidad diferencial como Personas, participan, no obstante, de la misma sustancia. Precisiones no faltan. El Hijo, para evitar su subordinación al Padre, no habría sido creado en un momento del tiempo, sino engendrado desde la eternidad. Refrendada la fórmula en cuestión en una votación, quedan fuera de la ortodoxia:

— Los arrianos que no sólo consideran al Hijo diferente del Padre (anhomoios), sino, además, subordinado a el.

— Los semiarrianos como Basilio de Ancira, que aun cuando no atribuyen la misma jerarquía al Padre y al Hijo, los reconocen, al menos, como semejantes (homoiousios).

Aunque la fórmula adoptada por Nicea es diametralmente opuesta al arrianismo, cuando la última advierte que el Padre y el Hijo serían desiguales, mientras la primera, en cambio, los considera iguales, sus diferencias con el semiarrianismo merecen una explicación. Mientras el término ομοoύσιος, homoousios (la fórmula de Nicea), utiliza el prefijo ὅμο-, homo, del mismo; el término ομοιουσιος, homoiousios (de los semiarrianos), se vale en cambio del término homoi, procedente del adverbio ὁμοίως, homoios, parecido. Si se antepone el prefijo ὅμο-, homo, al término ousia, se traduce como consustancial; si se coloca el término homoi, se interpreta, en cambio, como semejante, en virtud de su número plural, como lo explican Whidden, Moon y

Reeve, en *La trinidad*: «Note que la única diferencia en la ortografía de los dos términos era una letra sola —una iota—, que hizo el término [homoiousian] plural antes que singular. Esto significaba que la identidad tenía el elemento de pluralidad, obligando al significado a alejarse de “identidad” hacia “similaridad”» (Whidden, Moon y Reeve, Internet).

Así el Credo de Nicea afirme la consustancialidad del Padre con el Hijo, nada dice del Espíritu Santo. No es una situación definitiva. Legitimado el arrianismo por varios sínodos posteriores a Nicea, el Concilio de Constantinopla, en 381, no sólo confirma la doctrina de la consustancialidad de las tres Personas divinas, cuando, además, precisa que el Espíritu Santo procede del Padre (siglos después se dirá que también lo hace del Hijo, lo que se conoce como el caso del filioque, no compartido, sin embargo, por el cristianismo ortodoxo). No obstante, es menester esperar hasta la formulación del Credo de Atanasio, que si bien no fue de su autoría, recoge sus ideas, en el siglo V, para colocar al Espíritu Santo en pie de igualdad con el Padre y el Hijo, cuando afirma, reiterativo, que Dios es tres y uno al mismo tiempo; cuando anota que en Dios coexisten la unidad y la trinidad «[...] sin confundir las personas ni separar las sustancias» (Credo de Atanasio, Internet).

Para legitimar la fórmula trinitaria, los teólogos han intentado apoyarse en diversos pasajes del Nuevo Testamento, no obstante, en vano:

— En Mateo, 28,19: «Así que id, haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Biblia, 1980-1983, VII, 86). Si bien las tres Personas de la Trinidad aparecen incluidas dentro de la misma enumeración, en ningún momento se las reconoce como una, y en esas condiciones no se hablaría de consustancialidad. Algo similar sucede con el pasaje de la *Didaché,* 7,1, que las relaciona sin someter su multiplicidad a la unidad: «[...] bautizad en el agua viva, en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (*Didaché*, Internet).

— En Juan, 1,1-2: «Al principio existía la Palabra, y la Palabra existía con Dios, y la palabra era Dios. Ella existía al principio con Dios» (Biblia, 1980-1983, VII, 227), no admite discusión, en cuanto plantea la unidad del logos (el Hijo) con Dios. No

obstante, nada se dice del Espíritu Santo, y a lo sumo fundamenta la Santísima Dualidad.

— 1 Juan, 5,7-8: «Pues tres son los que dan testimonio (en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo, y estos tres son uno; y tres son los que dan testimonio en la tierra): el Espíritu, el agua y la sangre, y estos tres son uno» (Biblia de Jerusalén, 1975, 1.756). Aunque el pasaje en cuestión afirma el dogma trinitario, se ha revelado espurio, cuando la frase colocada entre paréntesis no figura en los manuscritos griegos a tal punto que no fue incluido por Erasmo, al editar el Nuevo Testamento en su idioma original, ni siquiera en los latinos de la primera mitad del primer milenio, de lo que infieren los especialistas su condición extemporánea, tanto así que las últimas ediciones de la Biblia, o bien lo han dejado de incluir, o bien lo citan en una nota a pie de página con las debidas explicaciones.

A la hora de buscar los antecedentes de la fórmula trinitaria, habiendo descartado el Antiguo Testamento, es menester acudir a la obra de los Padres apostólicos, quienes dieron los pasos requeridos para semejante fin.

— En *Autolycus,* 2,15, Teófilo de Antioquía, en el siglo II, aporta el término «Trinidad» al léxico del cristianismo, al referirse al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo; no obstante, en el texto en cuestión las tres Personas no se subordinan a la misma unidad: «In like manner also the three days which were before the luminaries, are types of the Trinity, of God, and His Word, and His wisdom» (Teófilo, Internet).

— En *Adversus Praxeas,* II, Tertuliano hace el aporte definitivo; a través del concepto de sustancia articula la trinidad en la unidad:

> [...] one cannot believe in One Only God in any other way than by saying that the Father, the Son, and the Holy Ghost are the very selfsame Person. As if in this way also one were not All, in that All are of One, by unity (that is) of substance [substantiae]; while the mystery of the dispensation is still guarded, which distributes the Unity into a Trinity [unitatem in trinitatem] [Tertuliano, 1885, 1.044].

A pesar de los Concilios de Nicea y Constantinopla, no toda la literatura cristiana de los primeros siglos comparte la fórmula trinitaria:

— El modalismo o sabelianismo formulado por Sabelio en el siglo III, concibe al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo como manifestaciones de un mismo ser, rompiendo el equilibro entre la unidad y la multiplicidad consignado en el credo de Nicea a favor de la primera. Diametralmente opuesta al sabelianismo, el triteísmo adelanta la operación contraria, al reivindicar la multiplicidad en detrimento de la unidad.

— Con el término monarquianismo, y a semejanza de lo acontecido en las monarquías de estirpe semítica, se alude a la concentración del poder en la figura del Padre, cuando el Hijo y el Espíritu Santo no comparten su mismo rango y jerarquía; con el término subordinacionismo, a la dependencia del Hijo y el Espíritu Santo con relación al Padre. Mientras el arrianismo, en el primer tercio del siglo IV, subordina el Hijo al Padre, el macedonianismo, en el segundo tercio del mismo siglo, haría lo propio con el Espíritu Santo.

— Damián, patriarca de Alejandría, en el siglo VII, no atribuye condición divina a las tres Personas de la Trinidad, individualmente consideradas, en un esfuerzo por no violentar las más elementales reglas de la lógica, cuando la remite, en cambio, a su participación en un dios común, provocando la protesta de sus pares que no estarían dispuestos a deslegitimar, al mismo tiempo, a las tres Personas de la Divinidad; abrumados, le imputan la creación de un cuarto dios.

Mediante la fórmula trinitaria se preservó, en síntesis, el monoteísmo, la humanidad de Jesús, la Divinidad de Cristo y el respaldo del Dios todopoderoso que gobierna los cielos, al tiempo que el Espíritu Santo adquirió identidad diferencial y máxima jerarquía; en esas condiciones, su puesta en cuestión representa el mayor de los peligros, cuando amenazaría socavar los cimientos de la teología, como en efecto ocurrió con la herejía de Fausto Socino, conocida como socinianismo, vinculada al grupo de «Los hermanos de Polonia», con sede en Cracovia, en el siglo XVI. Habiéndose negado Socino a superponer la divinidad (infinita) y la humanidad (finita) en Jesús, dada su contradic-

ción manifiesta, abundan los corolarios: Jesús no es Dios, no es eterno, no redimió al genero humano del pecado original, ni mucho menos predestinó a los suyos para la salvación.

3.4.2. *El hombre-Dios*

En los primeros siglos del cristianismo, es posible identificar un proceso tendiente a la deshumanización de Jesús, del que no sólo participan la mitificación adelantada por Marcos, y la deificación, por Pablo, sino, además, el primer capítulo del Evangelio de Juan, cuando identifica al maestro Jesús con el logos divino, la palabra de Dios por medio de la cual crea al mundo. No es difícil dilucidar la génesis de la idea en cuestión. Concebido el logos como razón cósmica a partir de Heráclito, primero, de los estoicos, después, Filón lo asume como intermediario entre Dios y la creación en la primera mitad del siglo I, en concordancia con la concepción de la Torá como primogénito de Dios, anticipándose a Juan.

La difuminación de la condición humana del maestro Jesús no dejaría de traer sus consecuencias, en detrimento de María Magdalena, para algunos su esposa, así como de Santiago, su hermano, quien, de otro lado, lo sucedió como líder del grupo.

María Magdalena

De María Magdalena, los Evangelios registran las siguientes noticias:

— Formaba parte del séquito del Señor, quien le había expulsado siete demonios, de acuerdo con Lucas, 8,2-3.

— Los cuatro Evangelios canónicos coinciden en citar a María Magdalena entre las mujeres a quienes el ángel anuncia la resurrección del Señor, como puede verificarse en Marcos, 16,1-5, en compañía de María la madre de Jacobo y Salomé; en Mateo, 28,1-5, de la otra María; en Lucas, 24,1-10, de Juana y María, la madre de Jacobo; en Juan, 20,1-2, sola.

— María Magdalena es la primera persona ante quien aparece Jesús resucitado, de acuerdo con Mateo, 28, 9-10, junto con la otra María, y en Juan, 20, 11-18, sola.

A pesar de la primacía que se le reconoce con relación al Jesús resucitado, el papa Gregorio I Magno, en 591, asimila a María Magdalena con la pecadora que frota los pies del Señor con ungüentos, en Lucas, 7,37-38, como quiera que el pasaje en cuestión está separado por unos pocos versículos de aquel que la menciona como una de las mujeres incluidas en el séquito del Señor, en Lucas, 8,2-3; así mismo con María de Betania, quien se inclina a los pies del maestro de la misma manera que la pecadora, registrado en Juan, 11,1-2, en lo que sería una aplicación imperfecta de la ley transitiva. Aunque la identificación de los tres personajes: María Magdalena, la pecadora y María de Betania, ha triunfado en el imaginario popular, no es más que una conjetura sin apoyo documental. Y acaso sea una coincidencia que Juan, 8,3-11, en donde Jesús evita que la mujer adúltera sea lapidada, en donde se reitera la relación del Señor con la pecadora, allanando el camino a la atrevida vinculación papal, falte en los papiros Bodmer, así como en los códices Vaticano y Sinaítico, no habiendo sido registrado tampoco por los comentaristas griegos antiguos a tal punto que ha sido considerado, en definitiva, como una interpolación.

A diferencia de lo ocurrido con la tradición católica, los gnósticos destacan el papel de la Magdalena:

— En la *Pistis Sophia*, 36, del siglo III, Pedro se queja ante Jesús por el inusitado protagonismo de la Magdalena dentro del grupo de sus seguidores: «Pedro se adelantó y dijo a Jesús: “Mi Señor, no soportaremos a esta mujer, pues nos quita la oportunidad y no nos ha dejado hablar a ninguno de nosotros, ya que discurre muchas veces”» (Pistis Sofía, Internet). Lejos de dar la razón al apóstol, el maestro lo desautoriza: «Y Jesús, respondiendo, dijo a sus discípulos: Dejad que aquel en quien habrá de agitar el poder de su espíritu se adelante y hable» (Pistis Sophia, Internet).

— Que la Magdalena tiene una relación especial con Jesús, una relación, inclusive, diferente a la de los apóstoles, lo confirma el *Evangelio de María*. Leemos en el fragmento copto-berolinense, cuando Pedro una vez más acusa a María de favoritismo y Levi sale al quite: «[...] si el Salvador la hizo digna, ¿quién eres tú para rechazarla? Bien cierto es que el Salvador la conoce perfectamente; por esto la amó más que a nosotros» (Evangelio de

María, Internet), de donde pudiera colegirse, además, una relación sentimental. Todavía es más explícito el Evangelio de Felipe, 63, del siglo III, hallado en Nag Hammadi, cuando reconoce en María la mujer del Señor: «Y la compañera del [Cristo] es Máriam la Magdalena. Él [amó, amaba] a Máriam más que a [todos los (demás)] discípulos, [y] la besaba a menudo en su [boca]» (Metalogos, 2009, 105).

Así el protagonismo de la mujer en el séquito de Jesús, en el que no sólo se incluye a la Magdalena, sino, además, a Juana, Susana y otras varias, es indiscutible; así la mujer ocupe diversas posiciones en la jerarquía eclesiástica en el siglo I, como lo atestigua Romanos, 16,1: «Os recomiendo a nuestra hermana Febe, que es además diaconisa de la comunidad [que hay] en Céncreas» (Biblia, 1980-1983, VIII, 41); no menos cierto es que las ideas relativas a la desigualdad entre los sexos propias de la tradición semítica terminan por imponerse, como puede verificarse en 1 Corintios, 14,34-35: «Como en todas las Iglesias de los santos, callen las mujeres en las asambleas, pues no se les permite hablar, sino que deben estar sumisas [...] y si quieren aprender algo, pregunten en casa a sus maridos» (Biblia, 1980-1983, VIII, 72). No debe extrañarnos así que la Magdalena termine siendo estigmatizada, cuando se aparta del canon de la sumisión.

Santiago, el hermano del Señor

Abundan los testimonios acerca del rol privilegiado de Santiago, el hermano del Señor. En Mateo, 13,55, Santiago encabeza la lista de los hermanos del Señor, hijos del carpintero y María. El apóstol de los gentiles, de otro lado, lo considera uno de los pilares de la Iglesia, de acuerdo con Gálatas, 2,9. Si la Magdalena es la primera persona ante quien aparece Jesús resucitado en los Evangelios canónicos, Santiago, el hermano del Señor, ostenta ese mismo privilegio en el Evangelio según los Hebreos, 17, citado por Jerónimo (De viris ill. 2):

> [...] el Señor, después de haber dado la sábana al criado del sacerdote, se fue hacia Santiago y se le apareció [...] Tomó un poco de pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio a Santiago el Justo, di-

> ciéndole: hermano mío, come tu pan [Evangelio según los Hebreos, Internet].

En el Apócrifo de Santiago, uno de los textos hallados en Nag Hammadi, en compañía de Pedro, Santiago dialoga con el Señor, quien en determinado momento de la conversación anima a sus interlocutores a superarlo: «Pero vosotros mismos preparaos y si es posible superadme, porque así os amará el Padre» (*Textos gnósticos*, 2007, II, 301), invitación que carecería de sentido a menos que Jesús reconozca a sus interlocutores como pares.

Eusebio de Cesarea, en su *Historia Eclesiástica,* habla de Santiago, el hermano del Señor, como su sucesor en la Iglesia de Jerusalén, y de Simeón, el primo del Señor, como el de Santiago, reivindicado así el protagonismo de la familia del Señor en la historia de la Iglesia, el mismo que fuera soslayado no sólo por la tradición apostólica que procede de Marcos, sino, además, por el cristianismo pospascual acreditado por Pablo.

Al asimilarlo a Santiago el menor, hijo de Alfeo, de acuerdo con Marcos, 3,18, Mateo, 10,3 y Lucas, 6,15, la Iglesia discrepa de la filiación de Santiago el justo (Tomás, 12), como hermano del Señor, cuando se aparta del significado literal de la expresión «hermano del Señor», interpretada como «hermano en el Señor», cuando no como pariente.

Dios y no hombre

En virtud de la tendencia a la deshumanización de Jesús, en su condición de Mesías, primero, de Hijo de Dios, después, no faltan las versiones del cristianismo que la extreman, como serían las registradas por el docetismo, el monofisismo y el apolinarismo, tarde o temprano declaradas heréticas.

— Para evitar la contaminación del cuerpo de Cristo por la materia, los docetas afirman que no es real sino aparente. No debe extrañarnos así que en el Apocalipsis de Pedro, texto gnóstico del siglo III, procedente de Nag Hammadi, y que no debe confundirse con el texto del mismo nombre escrito en el siglo II, hallado en Etiopía, Jesús no muere en la cruz, cuando es reemplazado en el último momento: «Pero este otro, en cuyas manos y pies introducen los clavos, es el carnal, el sustituto» (Apocalip-

sis de Pedro, texto gnóstico, Internet), de lo que se haría eco el Corán, 4,156.

— A comienzos del siglo IV, los monofisitas como Cirilo afirman que en Cristo no hay dos naturalezas sino una, cuando el componente humano se confunde con el divino a partir de la encarnación. A mediados del siglo IV, Eutiques va más lejos todavía, cuando sostiene que la naturaleza humana no es confundida como creía Cirilo sino absorbida por la divina. Declarada herejía en el I Concilio de Éfeso, en 431, el monofisismo es rehabilitado en el II Concilio de Éfeso, en 449, el cual, no obstante, fue invalidado por Roma. No es el último capítulo de la historia. Habiendo fallecido Teodosio II, protector de Eutiques, se convoca el I Concilio de Calcedonia, en 451, en donde el monofisismo es descalificado, originando la secesión de las Iglesias ortodoxa copta (Egipto) y ortodoxa siria. Hoy día las Iglesias armenia y etíope también se reconocen monofisitas.

— Los apolinaristas, seguidores de Apolinar de Laodicea en el siglo IV, sostienen que Cristo encarna en un cuerpo sin alma, como la única vía disponible para no participar del pecado original, cuando la naturaleza humana dejaría el puesto libre a la divina, apartándose así de quienes reivindican su duplicidad. Aunque el apolinarismo evita la concurrencia del espíritu de Dios y el alma del hombre en el mismo cuerpo, la ortodoxia opta, en cambio, por un ser que es plenamente Dios y plenamente hombre al mismo tiempo, y la doctrina en cuestión fue declarada herejía en el Concilio de Constantinopla, en 381.

Hombre y no Dios

A pesar de la tendencia a la deshumanización de Cristo, no faltan los movimientos que enfatizan la condición humana de Jesús, como ebionitas y adopcionistas, así como también las herejías de Audios y Nestorio.

— Los ebionitas, fieles a la práctica de la circuncisión y al sabbath procedentes de la tradición judía, de espaldas a Pablo, como ha sido registrado en el Evangelio según los Hebreos, citado por Ireneo (*Adv. haeres.*, I, 26,2): «[Los ebionitas] [...] rechazan al apóstol Pablo, llamándole apóstata de la Ley» (Evangelio según los hebreos, Internet), cuyas primeras referencias históri-

cas se remontan al siglo II, consideran a Jesús (Yeshua) el Mesías únicamente.

— Aunque el adopcionismo, de acuerdo con el cual Jesús fue adoptado por Dios en el momento del bautismo, no aparece formulado, en sentido estricto, hasta el siglo II, sus fundamentos se remontan a Marcos, quien no sólo se abstiene de afirmar que Jesús nació de madre virgen como lo hacen, en cambio, Mateo y Lucas, cuando, además, reconoce en el predicador galileo actitudes humanas, demasiado humanas (Nietzsche). Como fuera advertido por Bart D. Ehrman en *Jesús no dijo eso* (cfr. Ehrman, 2007, 167-174), el predicador galileo expulsa al leproso después de haberlo curado en 1,43, y reprende a los fariseos, en 3,5. De acuerdo con Ireneo, en *Contra las herejías,* 3,11,7, quienes se resisten al tránsito del Jesús de la historia al Cristo de la fe, eligen a Marcos: «Quienes separan a Jesús del Cristo, y afirman que "Cristo se mantuvo impasible", en cambio "Jesús sufrió", prefieren el Evangelio de Marcos» (Ireneo, Internet).

Próximo a las ideas adopcionistas, *El Pastor* de Hermas, 59, si bien vincula a Jesús con las potencias sobrenaturales, lo distingue de ellas:

> Dios hizo que el Espíritu Santo preexistente, que creó toda la creación, morara en carne que Él deseó. Esta carne, pues, en que reside el Espíritu Santo, fue sometida al Espíritu, andando honorablemente en santidad y pureza, sin contaminar en modo alguno al Espíritu. Cuando hubo vivido, pues, honorablemente en castidad, y trabajado con el Espíritu, y hubo cooperado con él en todo, comportándose él mismo osada y valerosamente, Él lo escogió como colaborador con el Espíritu Santo; porque el curso de esta carne agradó [al Señor], siendo así que, poseyendo el Espíritu Santo, no fue contaminado en la tierra. Por tanto, tomó a su Hijo como consejero [*El Pastor*, Internet].

En un primer momento, el Espíritu Santo, preexistente, encarna en Jesús; en un segundo momento, el predicador galileo, en virtud de sus méritos, es adoptado por el Padre, de acuerdo con *El Pastor*. Otros como Pablo de Samosata, obispo de Alejandría en el siglo II, omiten la primera etapa, cuando se limitan a afirmar la segunda.

— Para Nestorio, obispo de Constantinopla procedente de Alejandría, en el siglo v, las naturalezas divina y humana de Cristo están separadas, y no sacrifica la última en favor de la primera. Declarado herejía en el I Concilio de Éfeso, en 431, el nestorianismo se refugia en la Iglesia cristiana persa.

Algunos van más lejos todavía, cuando no se limitan a afirmar la humanidad del Hijo, cuando, además, lo harían con la del Padre:

— Al concebir a Jesús como una manifestación del Padre, a finales del siglo II o comienzos del III, Praxeas infiere que el último participa de los padecimientos del primero, de acuerdo con la doctrina conocida como patripasionismo registrada por Tertuliano en *Against Praxeas,* I: «[...] Praxeas did a twofold service for the devil at Rome [...] he brought in heresy [...] he crucified the Father» (Tertuliano, 1885, 1.042).

— Para Audios, originario de Siria, en el siglo IV, la humanidad del Hijo se haría extensiva al Padre. El razonamiento es simple. Si el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, de acuerdo con Génesis, 1,27, de allí no se infiere la similitud del primero con el último, sino la del último con el primero, cuando atribuye a Dios forma humana, como refiere Epifanio en *The panarion,* 70,8,5, al registrar la herejía de los audianos para los que «God has hands [...] or eyes or the rest [...] And as is the father in his divinity, so is the Son, and so is the Holy Spirit. But only the Only-begotten came and assumed the flesh in which he also rose, which he also united with his Godhead» (Epifanio, 1993, 410).

A pesar de la tendencia a la espiritualización del Hijo, el drama del Calvario (en el que insisten los artistas), de un lado, y la encarnación de lo infinito en lo finito (en lo que abundan los filósofos), de otro lado, permanecen arraigados en el imaginario popular. No debe extrañarnos así que en el siglo v, después de dos Concilios —el de Éfeso en 431, que declara herejía el nestorianismo, y el de Calcedonia en 451, que hace lo propio con el monofisismo— se haya acordado, en definitiva, que Jesús (el Hijo) es hombre y es Dios al mismo tiempo, como artículo central de la cristología; que María, inclusive, no sólo es madre del hombre, sino, además, del Dios, de suerte que el monotelismo liderado por el patriarca, Sergio de Constantinopla, en el siglo VII, de acuerdo

con el cual si bien coexisten dos naturalezas en Cristo: la divina y la humana, habría una sola voluntad, fue declarado herejía.

3.4.3. *Un Dios, una verdad*

A la metáfora de la construcción del reino de Dios en el hombre, en la que abundan Q y Tomás, la releva la del camino, registrada en la *Didaché,* 1,1: «Hay dos caminos, el de la vida y el de la muerte, y grande es la diferencia que hay entre estos dos caminos» (*Didaché,* Internet). Elegido el camino correcto, el mismo que fuera abierto por Cristo el día de su resurrección, el justo participa del triunfo de la vida sobre la muerte con motivo de la segunda venida del Señor, precedido, no obstante, del impostor, de acuerdo con *Didaché,* 16.4: «[...] entonces aparecerá el extraviador del mundo, como hijo de Dios, y hará señales y prodigios, y la tierra será entregada en sus manos, y cometerá iniquidades como no se han cometido desde siglos» (*Didaché,* Internet). Dos caminos, dos poderes, como leemos en la Epístola de Bernabé, XVIII, uno de los más afamados textos de los padres apostólicos del siglo II: «Dos caminos hay de doctrina y de potestad, el camino de la luz y el camino de las tinieblas» (Bernabé, Internet). Un camino del bien y un salvador, se oponen, en síntesis, al camino del mal y al impostor.

Si hay un solo camino, hay una sola verdad. Aunque no ha sido exclusividad del cristianismo, le pertenece el «mérito» de convertir el pensamiento único en hábito; lo acontecido con Hypatia, de un lado, y con el gnosticismo, de otro lado, así lo ejemplifican.

Hypatia

Si bien es posible verificar en la Iglesia de los primeros siglos la vigencia de la solidaridad pregonada por el predicador galileo, otro tanto sucede con la intolerancia propia de una religión monoteísta, que descalifica los dioses de las otras religiones como falsos ídolos, cuyos fieles se propone convertir aprovechando las ventajas políticas a su disposición, a riesgo de hacerse inaceptable para los cultos rivales, de suerte que la historia le depara, en síntesis, un par de roles: ser perseguida o ser persecutora, como

registra la película *Ágora* de Amenábar, en 2009, la misma que recrea las querellas religiosas acontecidas en Alejandría y, en particular, el asesinato de Hypatia por los partidarios del obispo Cirilo, en el siglo IV, en las que participan los parabolanos (monjes cristianos sin responsabilidad en el culto), limitados a 500 por el código teodosiano, 16,2,42,1, quienes no sólo atienden los enfermos, sino que, además, constituyen la guardia personal del obispo, dispuesta a intervenir espada en mano, como aconteció en el II Concilio de Éfeso, denominado, en lo sucesivo, «Latrocinio de Éfeso», a las órdenes de Dióscoro I, sucesor de Cirilo, obligando a los presentes a firmar la rehabilitación de Eutiques, líder del monofisismo. No debe extrañarnos así que Borges, en «Una vindicación del falso Basílides», incluida en *Discusión,* advierta que en el período que nos compete, cuando abundan las disputas callejeras en las que participan el paganismo, el judaísmo y las diversas variantes del cristianismo, en Alejandría: «La teología, entonces, era una pasión popular» (Borges, 1994, I, 213), como hoy los deportes y ayer los partidos políticos.

De las noticias conservadas acerca del asesinato de Hypatia, célebre matemática, por los cristianos, la más antigua es la de Sócrates escolástico, contenida en su *Historia eclesiástica,* VII, 15, escrita en la primera mitad del siglo V. Culpada Hypatia de instigar la enemistad entre Orestes, el prefecto, antiguo alumno suyo, y el obispo Cirilo, la secuestra un grupo de cristianos dirigidos por Pedro, el lector, quienes la golpean y literalmente despedazan enfrente del antiguo Templo, el Cesáreo, convertido en Iglesia:

> Some of them therefore, hurried away by a fierce and bigoted zeal, whose ringleader was a reader named Peter, waylaid her returning home, and dragging her from her carriage, they took her to the church called *Cæsareum*, where they completely stripped her, and then murdered her with tiles. After tearing her body in pieces, they took her mangled limbs to a place called Cinaron, and there burnt them. This affair brought not the least opprobrium, not only upon Cyril, but also upon the whole Alexandrian church [Sócrates escolástico, Internet].

Aunque reitera la noticia relativa al asesinato de Hypatia, Juan, obispo de Nikiu, en su *Crónica*, 84,87-103, justifica la acción de la Iglesia en razón de la condición herética, cuando

no diabólica de la célebre matemática; al tiempo que la Suda, en el siglo X, insiste en las sospechas que apuntan a Cirilo, obispo de Alejandría, como instigador del crimen, en consideración a la envidia que le despierta, no sólo por sus dotes personales, sino, además, por la influencia que ejerce a través de sus discípulos, cuando reproduce la *Vida de Isidoro* de Damascio, el último jefe de la Escuela de Atenas, en el siglo V. Aunque varíen las motivaciones reivindicadas por los cronistas, los hechos no se discuten.

El gnosticismo

En la medida del éxito alcanzado en la evangelización de los pueblos, la Iglesia acumula riqueza y poder hasta hacerse inevitable la colisión de los intereses materiales con los espirituales. No sucede lo mismo con los gnósticos, quienes:

— Si bien comparten el pensamiento binario con Pablo y Filón, el gnosticismo, no obstante, lo radicaliza, cuando identifican el mal con la materia, como registran las gigantomaquias de Valentín y Basílides.

— Para explicar la vigencia de una religión contaminada por el materialismo, lo que sería un escándalo desde su punto de vista, los gnósticos no sólo reconocen la existencia del Dios creador, perfecto y correcto, sino, además, la del demiurgo subalterno, imperfecto y perverso.

— Aparte del cuerpo y el alma, el hombre contiene un tercer elemento de naturaleza pneumática o espiritual. A diferencia del cuerpo físico, de un lado, y del espíritu, de otro lado, el alma sería una especie de cuerpo espiritual. Conocida como tricotomía, la concepción en cuestión no sólo fue muy común en los cultos mistéricos, cuando, además, puede rastrearse en el Nuevo Testamento. Leemos en 1 Tesalonisenses, 5,23: «[...] y que toda vuestra actitud moral [πνεῦμα], vuestra alma [ψυχὴ] y vuestro cuerpo [σώμα], se conserven irreprensibles para la venida de nuestro Señor Jesucristo» (Biblia, 1980-1983, VIII, 157), como también en Hebreos, 4,12, en donde se distingue alma de espíritu, y en 1 Corintios, 15,44, en la que se deslinda el cuerpo físico del espiritual. En virtud de los vínculos que el elemento pneumático tiene con la magia, registrados no sólo en Egipto, sino, ade-

más, en Grecia, la tricotomía fue anatematizada por el Concilio de Constantinopla en 381.

— Para rescatar la chispa divina de su caída en la materia, de la tutela del demiurgo, además, se hace necesario que el Dios verdadero envíe un Salvador.

— Lejos de democratizar la inmortalidad como Pablo, los gnósticos comparten con los cultos mistéricos su elitismo espiritual, de suerte que sólo quienes conquistan el verdadero conocimiento, quienes profundizan en él, quienes se apartan de la materia en consecuencia, recuperan su condición originaria después de la muerte.

Recontextualizado el cristianismo en el gnosticismo, el demiurgo subalterno es identificado con Yahveh, y Jesús, en cambio, con la fuerza espiritual tendiente a revertir la caída del espíritu en la materia, con la que no es posible tranzar, de suerte que el cuerpo del Salvador nada más sería apariencia, como sostienen los docetas.

Cuando el cristianismo se convierte en religión oficial del imperio romano, cuando se impone su unificación a ultranza, los gnósticos se revelan un lastre, cuando no un peligro para una religión que no sólo conserva sus vínculos con el judaísmo, sino que, además, constituye un fenómeno de masas, y fueron perseguidos con tal eficacia que durante siglos no se tuvieron noticias suyas distintas a sus refutaciones adelantadas por los Padres de la Iglesia, situación que apenas se revierte en los siglos XIX y XX, con la aparición de una serie de manuscritos perdidos.

3.5. **Dos pensadores irreverentes**

Sepultado bajo capas de teología, el mensaje originario del predicador galileo se extravía, si la autenticidad no figura en el catálogo de las virtudes, cuando la caridad no sería más que una inversión que paga intereses de usura en el más allá. Y aunque no faltan aproximaciones al Jesús histórico y al cristianismo «primitivo», a la religión del amor y al cínico itinerante, la dialéctica autenticidad-solidaridad, previa construcción del reino de Dios en el hombre, no ha sido la fórmula elegida. Un

pensador que es también un poeta, célebre por sus criticas al cristianismo, y un poeta «extraviado» en los laberintos de la teología, serían, no obstante, la excepción, cuando escriben páginas memorables, las mismas que hacen justicia al mensaje originario del predicador galileo. Nos ocupamos, en su orden, de *El anticristo* de Nietzsche y de «Fragmentos de un Evangelio apócrifo» de Borges.

3.5.1. *El galileo de Nietzsche. El Anticristo es Pablo*

Entre los críticos del cristianismo, Nietzsche ocupa destacado lugar. Su grito de guerra «¡Dios ha muerto!» ha sido publicitado de variada manera. A pesar de no haberse enterado de Q y mucho menos de Tomás, de haber desconocido la teoría del secreto mesiánico y no haber leído el *Toledoth Yeshu,* su aproximación al Jesús histórico es sorprendente, cuando se aparta de los imaginarios populares construidos alrededor suyo, y al mismo tiempo, previsible, en consideración al guiño que generoso nos hace desde el título de la obra, *El Anticristo*, literalmente el anti-Mesías, que no es lo mismo que decir el antigalileo o el anti-Jesús, cuando toma distancia de la recontextualización paulina del mensaje originario.

En las primeras páginas de *El Anticristo,* en concordancia con las ideas que atraviesan su obra, Nietzsche identifica el poder con lo bueno, y la debilidad, con lo malo. Leemos en el aforismo 2 de *El Anticristo:* «¿Qué es bueno? Todo lo que acrecienta en el hombre el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo [...] ¿Qué es malo? Todo lo que proviene de la debilidad» (Nietzsche, Internet). El bien y el mal, en síntesis, remiten al mundo interior.

En *El Anticristo,* 11, Nietzsche formula la siguiente pregunta retórica: «¿Qué arruina tan rápidamente como trabajar, pensar y sentir sin que medie una necesidad interior, una vocación hondamente personal, un placer?» (Nietzsche, Internet). Si la discontinuidad entre los mundos interior y exterior escatima el placer, la felicidad, inclusive, aplicando el lugar de los contrarios, la autenticidad sería la opción a elegir.

A raíz de la primacía que el predicador galileo atribuye al mundo interior sobre el exterior, Nietzsche lo percibe como un

hombre independiente, que en su condición de tal no rehúye la confrontación con las instituciones de su tiempo, inevitable, además, en virtud de la ubicuidad que las caracteriza. Siguiendo con *El Anticristo,* 27: «Ese santo anarquista que incitó al bajo pueblo, a los parias y los "pecadores", a los tshandala en el seno del pueblo judío, a rebelarse contra el orden imperante [...] fue un delincuente político» (Nietzsche, Internet). En la terminología del pensador alemán, delincuente político se asimila a santo anarquista, obligando así a reconsiderar su trágico final. Mientras la muerte de Cristo en la cruz haría posible la redención del género humano del pecado original, no por sus propios méritos sino por la gracia de Dios, de acuerdo con Pablo; Nietzsche, en cambio, lo analiza de espaldas al pasado, de cara al futuro. De nuevo *El Anticristo,* 35: «Este portador de una "buena nueva" murió como había vivido y predicado: no para "redimir a los hombres", sino para enseñar cómo hay que vivir» (Nietzsche, Internet). Predicó la pobreza y vivió en la pobreza, criticó la hipocresía y expulsó a los mercaderes del Templo y, en definitiva, murió por la causa como ejemplo de autenticidad. No pasa por alto el pensador alemán, como lo hará, en cambio, el cristianismo paulino, que el predicador galileo no alimenta la esperanza en un más allá, ni siquiera una reivindicación política de corte milenarista, sino la construcción del reino de Dios en el hombre, de donde deriva una felicidad no diferida, siguiendo con *El Anticristo,* 33.

> El profundo instinto de cómo hay que vivir «para sentirse en la gloria», «para sentirse eterno», en tanto que con cualquier conducta diferente uno se siente en absoluto «en la gloria», únicamente este instinto es la realidad psicológica de la redención [Nietzsche, Internet].

Si la fortaleza interior de la que dan testimonio quienes se imponen sobre los móviles externos siguiendo el ejemplo del predicador galileo, los hace autónomos; la seguridad resultante los habilita, de otro lado, para la mansedumbre, y en esas condiciones la enemistad del prójimo, concluye Nietzsche, pasaría de largo. Leemos en *El Anticristo,* 29:

> [...] la incapacidad para la resistencia («no te resistas al mal» es la palabra más profunda de los Evangelios, en cierto senti-

> do su clave), la dicha inefable en la paz, la mansedumbre, el no ser capaz de experimentar sentimientos hostiles [Nietzsche, Internet].

De la fortaleza interior, la misma que el pensador alemán registra como voluntad de poder, de la superabundancia de sentido de allí mismo derivada, proceden, en síntesis, autarquía y mansedumbre, como la fórmula por conducto de la cual se recontextualiza el mensaje originario del predicador galileo en la filosofía de Nietzsche.

Lejos de priorizar la autenticidad y anatematizar la hipocresía, los teólogos tergiversan el legado del maestro Jesús a partir de un aparato conceptual pródigo en dualismos, el mismo que es menester desmantelar. Expresiones como «reino de Dios» no aluden a un lugar como interpretan los pensadores cristianos durante siglos, sino a un estado, en concordancia con la concepción originaria del cielo como estado y no como lugar registrada en el mazdeísmo y a la que apenas a fines del siglo pasado se adhirió el catolicismo por conducto del papa. Siguiendo con *El Anticristo,* 34:

> «El reino de Dios» no es algo que se espera; no tiene un ayer ni un pasado mañana, no vendrá en mil años; es una experiencia íntima; está en todas partes y no está en parte alguna [...] es un estado del corazón, no algo que viene del más allá o de una vida de ultratumba [Nietzsche, Internet].

Lejos de compartir la interpretación de la fórmula «Hijo del hombre» (que aparece en los Evangelios numerosas veces) como Mesías, Nietzsche apuesta por la propia en *El Anticristo*, 34: «El concepto "hijo del hombre" no es ninguna persona concreta que pertenece a la historia, ningún hecho individual y único, sino una felicidad "eterna", un símbolo psicológico, emancipado de la noción del tiempo» (Nietzsche, Internet), o una manera indirecta de referirse a uno mismo.

Nietzsche tampoco se adhiere a la interpretación del mensaje originario del predicador galileo ajustada al léxico moral de estirpe paulina. Leemos en *El Anticristo,* 33: «En toda la psicología del Evangelio está ausente la idea de la culpa y del castigo, como también la del premio» (Nietzsche, Internet). Autogratificante, el reino de Dios es su propia recompensa; diferirla, en

cambio, como pretende la Iglesia, es desvirtuarlo, en contraposición con la lectura literal del Sermón de la montaña.

Al Evangelio, de otro lado, no lo rige la racionalidad arquitectónica de la que se ufanan los teólogos ni siquiera la argumentación lineal de la que se precian sus epígonos, como fuera advertido por el pensador alemán en *El Anticristo,* 32, cuando reivindica las palabras del legado no mediatizadas por la Iglesia, no desterritorializadas por la filosofía platónico-aristotélica, ni despojadas de su retórica:

> Falta asimismo la dialéctica; falta la noción de que una fe, una «verdad», pueda ser demostrada con argumentos (las pruebas de él son «luces» interiores, íntimos sentimientos de placer y autoafirmaciones; exclusivamente «pruebas de la fuerza») [Nietzsche, Internet].

Sin eludir la argumentación, ni limitarse a ella, utilizando los recursos del lenguaje sin restricción alguna, el discurso de Nietzsche se vale de la metáfora y la ironía con particular maestría; en esas condiciones, lamenta el tránsito de los dichos de sabiduría del maestro Jesús, pródigos en provocaciones, generosos en irreverencias, a las sumas medievales, simplificadas, además, por la catequesis, como compete a una religión de masas que apuesta por el lugar de la cantidad, cuyos prosélitos se distinguen por su fe. Detrás de la estratagema en cuestión, forzoso es concluir, no habría nada diferente a las ansias de poder. Leemos en *El Anticristo,* 42: «Su necesidad era el poder; con Pablo, el sacerdote trató una vez más de erigirse en amo» (Nietzsche, Internet).

Habiendo desplazado el epicentro de la vida al más allá, el hombre degenera en extra, cuando participa de un juego que no es el suyo, como anticipo de la realidad virtual, construido por la ambición y la venganza. Siguiendo con Nietzsche en *El Anticristo,* 43: «Si se sitúa el centro de gravedad de la vida no en la vida, sino en el "más allá" —en la nada—, se despoja la vida de gravedad» (Nietzsche, Internet).

Convertida en empresa de salvación, la Iglesia abre sucursales alrededor del mundo, asimilando cuanta creencia o ritual religioso resulte útil para semejante fin. De acuerdo con *El Anticristo,* 37, el cristianismo: «Ha absorbido doctrinas y ritos

de todos los cultos clandestinos del Imperio Romano» (Nietzsche, Internet). Al margen del mensaje originario del predicador galileo, la teología explota nuestros más recónditos deseos y temores sin escatimar en medios, ejerciendo una especie de violencia lingüística. Una vez más *El Anticristo,* 37: «Los conceptos "más allá", "juicio final", "inmortalidad del alma", "alma"; se trata de instrumentos de tortura, de sistemas de crueldades mediante los cuales el sacerdote llegó al poder y se ha mantenido en él» (Nietzsche, Internet). Si la serpiente nos tentó en el paraíso con el horizonte abierto del porvenir; el cristianismo lo haría, en cambio, con la inmortalidad. ¿Cómo resistirse a apostar lo finito por lo infinito, como anotara Pascal en su momento? Bastaría la esperanza para justificar la fe; si se multiplica un número cualquiera por ∞ el resultado es ∞. No falta la excepción, sin embargo. Si «!Dios ha muerto!» (Nietzsche), el valor de la esperanza es 0, y el resultado es previsible: $\infty \times 0 = 0$.

3.5.2. *Borges y el último de los apócrifos*

En el estilo de los Evangelios, y más exactamente de los Evangelios de dichos, Borges dialoga con ellos, en un auténtico ejercicio intertextual denominado «Fragmentos de un Evangelio apócrifo», incluido en *Elogio de la sombra.* En la obra en cuestión, Borges plantea sus propias recomendaciones éticas si es que esa palabra no queda fuera de contexto en el escritor argentino. Habiéndose deslindado repetidas veces de la filosofía, Borges no duda en advertir en el texto atrás señalado la excepción que confirma la regla, como lo reconoce en entrevista concedida a Antonio Carrizo. Lejos de insinuar que la religión sirve de excusa para escribir literatura, como lo ha dicho, en cambio, de la teología, Borges sugiere lo contrario. Interrogado en torno al concepto que le merece su propia obra, Borges no sólo responde que «Fragmentos de un Evangelio apócrifo» es una de sus buenas páginas, cuando aporta, además, la siguiente precisión: «Pero el mérito no es, bueno, literario. Creo que hay algo esencial en esta página. Más allá de las palabras que he usado» (Borges y Carrizo, 1997, 138). Su observación es categórica. Despojado de la economía de lenguaje y demás recursos estilísticos que caracte-

rizan al escritor argentino, el texto, no obstante, se salvaría por sus ideas.

Al cotejar la intertextualidad manifiesta de «Fragmentos de un Evangelio apócrifo» con los Evangelios sinópticos, es evidente que Borges toma partido por el mensaje originario del predicador galileo, en contraposición con la recontextualización paulina de la que fuera objeto más adelante. Algunos ejemplos:

— Definido el mundo interior como centro de gravedad de la existencia, el valor de la acción no se limita a sus efectos, cuando registra, de otro lado, un valor en sí misma. Leemos en «Fragmentos de un Evangelio apócrifo», 34: «Busca por el agrado de buscar, no por el de encontrar» (Borges, 1989, 2, 390). No de otra manera se adelanta la construcción del reino de Dios en el hombre sin intermediarios de ninguna especie, en cuya condición autogratificante insiste Borges en el fragmento 12: «Bienaventurados los de limpio corazón, porque ven a Dios» (Borges, 1989, 2, 389), cuando se limita a reescribir a Mateo, 5,8, con la única diferencia que utiliza el verbo ver en presente y no en futuro; cuando la espontaneidad del corazón exento de dobleces no sólo permite ver a Dios, es Dios; no sólo merece la felicidad, es la felicidad.

— Para bien y para mal, el mundo interior actúa como multiplicador, y en esas condiciones es menester ahuyentar los sentimientos negativos que no sólo inhabilitan para la felicidad, sino, además, para la solidaridad. No importa lo fundamentados que estén, la cantidad y la calidad de los argumentos acumulados, los sentimientos negativos restan y la depuración de la interioridad sería un imperativo existencial. Una manera de exorcizar las fuerzas destructivas que nos atraviesan sería el perdón, no sólo el de los otros, sino, además, el de nosotros, como refiere el escritor argentino en «Fragmentos de un Evangelio apócrifo», 8: «Feliz el que perdona a los otros y el que se perdona a sí mismo» (Borges, 1989, 2, 389). No es la única razón esgrimida. Aparte de hacernos desdichados, sentimientos negativos como el odio nos vuelven vulnerables, dependientes, inclusive. Siguiendo con el fragmento 19: «No odies a tu enemigo, porque si lo haces, eres de algún modo su esclavo. Tu odio nunca será mejor que tu paz» (Borges, 1989, 2, 389).

— Al remitir al más allá la recompensa derivada de las buenas acciones, o en su defecto, de la fidelidad a unas ideas, como bienaventuranza eterna, el mundo dejaría de tener un fin en sí mismo para erigirse en tránsito, desvalorizándose en consecuencia. Si en el más allá nos premian, aplicado el lugar de los contrarios, aquí nos castigan. No de otra manera se entiende la fórmula contenida en el Génesis, 3,19: «[...] con el sudor de tu rostro comerás pan» (Biblia, 1980-1983, I, 9), con motivo de la expulsión de Adán y Eva del paraíso, acción por medio de la cual se estigmatiza el trabajo. Bastaría traducir μακάριοι por felices y no por bienaventurados (bien encaminados hacia la meta) en Mateo, 5, como en efecto hace Borges, para entender que es en la acción misma y no en el incierto futuro, cuando la persona de buen corazón obtiene sus frutos.

— A través del sufrimiento se acumulan los méritos necesarios para acceder a la bienaventuranza eterna, de acuerdo con Mateo, 5,4, y Lucas, 6,21, doctrina que ha sido explotada sin consideraciones de ninguna especie por sus críticos quienes no dudan en acusar al cristianismo de complicidad con el *statu quo*. No es la opinión de Borges, sin embargo. Si la construcción del reino de Dios en el hombre no proporcionan una felicidad diferida sino actual, hacer méritos a través del sufrimiento estaría fuera de lugar. En «Fragmentos de un Evangelio apócrifo», 4, Borges lo advierte sin dobleces: «Dichosos los que saben que el sufrimiento no es una corona de gloria» (Borges, 1989, 2, 389). Otro tanto se diría del llanto, como metonimia del sufrimiento. En el fragmento 4, Borges no puede ser más incisivo cuando advierte: «Desdichado el que llora, porque ya tiene el hábito miserable del llanto» (Borges, 1989, 2, 389), si utiliza las ocasiones que la vida le ofrece para quejarse y no para sacarles partido y, en definitiva, regocijarse a través suyo.

— Erigido el cielo como lugar en donde el Dios todopoderoso cancela la recompensa prometida a los fieles que, en su momento, invirtieron tiempo y dinero para tal fin, la caridad, se infiere, sería producto del cálculo egoísta (Kant), si no en todos los casos, en buena parte de ellos. En «Fragmentos de un Evangelio apócrifo», 11, Borges reacciona contra la caridad mercenaria, o si se quiere, contra la solidaridad individualista, un auténtico contrasentido, y propone, en su defecto, la siguiente fórmula, diametralmente opuesta a Mateo, 5,7: «Bienaventurados los mi-

sericordiosos, porque su dicha está en el ejercicio de la misericordia y no en la esperanza de un premio» (Borges, 1989, 2, 389), premio que por su desmesura sería irresistible, aunque también, al mismo tiempo, sospechoso de irrealidad. En concordancia con Orígenes, en el fragmento 18, Borges insiste en la incongruencia registrada al pagar lo finito con lo infinito: «Los actos de los hombres no merecen ni el fuego ni los cielos» (Borges, 1989, 2, 389), cuando finito e infinito devienen inconmensurables, y no es posible el comercio entre ellos.

— Desplazar el centro de gravedad de la existencia del mundo interior al exterior constituye un atajo hacia la infelicidad. En la medida en que destinamos energías y tiempo en someter el mundo exterior, se descuida el mundo interior. Tarde, acaso, comprendemos que el sentido no dimana de las cosas sino de nosotros mismos. Implicaciones no faltan. Leemos en «Fragmentos de un Evangelio apócrifo», 30: «No acumules oro en la tierra, porque el oro es padre del ocio, y éste, de la tristeza y del tedio» (Borges, 1989, 2, 390), cuando prioriza los bienes materiales que no multiplican, sino que dividen.

3.6. **El fin se hace medio, el medio se hace fin**

En el tránsito del mensaje originario del predicador galileo al cristianismo tal como hoy lo conocemos, el azar y la ocasión juegan un rol capital a partir de:

— La originalidad del predicador galileo, al ensamblar la autenticidad pregonada por los cínicos como modelo de conducta con la religión del amor de estirpe judía.

— El ingenio de Marcos para reivindicar al maestro Jesús como Mesías a pesar y a partir de su juicio, condena y ejecución de la que fuera objeto por las autoridades del lugar, cuando adiciona la serie de milagros; para obviar la falta de testigos, formula la teoría del secreto mesiánico.

— Reservada la inmortalidad personal al iniciado en los cultos mistéricos, Pablo la «democratiza» sin otra condición que la fe, que sería, además, el santo y seña de los predestinados por Dios para la salvación. Atribuido al Mesías la redención del pecado original, no por los méritos del hombre sino por la gracia

de Dios, el apóstol de los gentiles haría posible el tránsito del Jesús de la historia al Cristo de la fe. Erigido el Mesías en Hijo de Dios, en Dios mismo, como en efecto hace Pablo, la ruptura con el judaísmo sería inevitable.

— La ambición imperial de Constantino, al colocar la Iglesia al servicio de su inmoderado proyecto político a través del Concilio de Nicea, en 325, cuando la fórmula trinitaria permite conciliar diferencias, en principio, insalvables, respecto de las relaciones entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Perfeccionado el relevo de la iniciación por la fe, del ejemplo por la catequesis, la cobertura universal del cristianismo estaría garantizada.

Reconstruir el itinerario del mensaje originario del predicador galileo a la fórmula trinitaria ha sido posible por una serie de hechos fortuitos. Mencionamos algunos:

— La publicación del *Toledoth Yeshu,* en el siglo XVII, anti-Evangelio que permaneció a la sombra durante siglos, ilustra las querellas religiosas a través de las cuales no sólo el judaísmo rabínico afina su ortodoxia, sino, además el cristianismo paulino afianza su autonomía, máxime cuando la destrucción del Templo en el 70, proporciona una oportunidad a los últimos y un reto a los primeros.

— El hallazgo de la *Didaché,* en el siglo XIX, aporta una pieza esencial a la hora de entender la recontextualización del legado, dentro de la dinámica propia de un movimiento religioso que empieza a configurarse como Iglesia.

— El mensaje originario del predicador galileo que no se creía Dios, ni hijo de Dios, ni siquiera Mesías, que no prometía la inmortalidad ni tampoco funda una Iglesia, se reconstruye a partir de la edición de Q, en el siglo XIX, Evangelio de dichos que si bien estaba ahí, pasó desapercibido durante siglos, y el hallazgo de Tomás, en el XX.

— El descubrimiento de los papiros egipcios de los siglos II y III que contienen pasajes del Nuevo Testamento, cuando no libros completos, así como de numerosos manuscritos que se creían perdidos o de los que se desconocía su existencia en el último par de siglos, los mismos que aportan nuevas perspectivas en torno a la figura del predicador galileo, ha llevado a reini-

ciar la búsqueda del Jesús histórico, en consideración al cual el dios de los teólogos definido por el símbolo de Nicea sería la última capa relativa a la reconfiguración del mensaje originario y no la primera como algunos llegaron a creer.

Makarios, parthenos, aionios y homoousios, constituyen cuatro términos claves en la historia del cristianismo:

— Makarios, que significa felices, dichosos, Jerónimo lo traduce, en cambio, por beatus, bendito; lejos de referirse a quien obtiene la satisfacción inmediata, lo haría, en cambio, a quien la merece, la misma que se haría efectiva únicamente con motivo de la parusía o en el más allá.

— En vez de acudir al original hebreo, Mateo lo hace a la septuaginta y lee virgen (parthenos) donde debería leer doncella (almah), lo que llevaría a atribuir al Espíritu Santo la paternidad de Jesús, dada la consigna impartida de acreditar al predicador galileo como Mesías.

— Escritos en koiné, griego popular, los autores de los textos incluidos en el Nuevo Testamento utilizan aiôn y aionios, en ocasiones como tiempo de la vida, edad o período de tiempo, de acuerdo con su sentido original, y en otras como eternidad y eterno, en consideración a su resignificación platónica. Preferir la última en detrimento de la primera, allanó el camino al cristianismo misionero.

— Haber construido el neologismo homoousios, el mismo que carece de referente bíblico alguno, permitió al cristianismo conservar los vínculos con una tradición milenaria como la judía sin perder su identidad ni sacrificar el monoteísmo, auténtica proeza dialéctica que dejaría al arrianismo convertido en herejía.

Con el relevo de los Evangelios de dichos del predicador galileo que nada sabe del alma inmortal ni del dios trascendente, por la fórmula trinitaria de los teólogos; del reino de Dios en el hombre por el más allá, la dialéctica autenticidad-solidaridad cede su puesto al soborno del cielo, cuando no al chantaje del infierno. Es cuando Occidente apuesta por la bienaventuranza eterna, haciendo de la vida un medio para otros fines. No faltan las implicaciones. Resignificados sus fines como medios,

asumida la concepción de la vida como tránsito, Occidente no tarda en asumir sus medios como fines, como acontece con el dinero y el poder político. El dinero por el dinero, el poder por el poder, socavan las expectativas de futuro, del futuro-presente, en particular, bajo el signo de la racionalidad instrumental. Es cuando entran en crisis las ideologías, los proyectos de vida a largo plazo, incluidas las filosofías de la historia, las utopías, y paradójicamente, la apuesta por la inmortalidad no sería la excepción.

This page intentionally left blank

4

LA APUESTA POR EL PRESENTE ABSOLUTO EN NUESTROS DÍAS

A diferencia del eidos platónico, emancipado de la temporalidad, como podría decirse también del telos aristotélico, es posible verificar en el cristianismo un fuerte compromiso con la historia. Al reunir el Antiguo Testamento con el Nuevo, la Biblia impone la distinción pasado-presente. Aunque en un principio los seguidores del predicador galileo se vinculan al milenarismo, cuando los plazos no se cumplen y las esperanzas apocalípticas se difieren, el reino de Dios se desplaza al más allá, obligando a la distinción presente-futuro. Herederas de la historia sagrada propia de los monoteísmos (a los politeísmos, en cambio, le corresponde la mitología), abundan las filosofías de la historia durante el medioevo y la modernidad, en las que el futuro se identifica en términos de progreso, y el pasado, en cambio, de atraso, y que a pesar de sus diferencias con la metafísica, participan de la gesta tendiente a la simplificación del tiempo. Mientras los filósofos metafísicos reivindican la ahistoricidad de sus tesis, quienes apuestan por las filosofías de la historia reducen el futuro a tiempo vegetativo.

Con el advenimiento del multiculturalismo, cuyos apoyos teóricos incluyen *La decadencia de Occidente* de Spengler y *El choque de las civilizaciones* de Huntington, el concepto de historia universal —de historia percibida desde el ojo de Dios, como ironiza Rorty—, o en su defecto, de historia escrita por nadie desde ninguna parte, se revelaría un despropósito. Rebasadas por el curso de los acontecimientos, con el eclipse del régimen soviético, se colocan en cuestión las filosofías de la historia, en particular, los metarrelatos (Lyotard), en general. ¿Ha llegado la hora de

reivindicar la condición del futuro como tiempo plural? No necesariamente.

4.1. **La defenestración del pasado**

La crisis de las ideologías, de las certezas, de la confianza, inclusive, serían otros tantos signos de nuestro tiempo. Es cuando se habla del pasado como lastre, como lo registramos a continuación.

En una sociedad como la nuestra, en donde el ritmo del cambio se acelera sin tregua, cuando las nuevas tecnologías nos sobrepasan y las viejas certezas nos abandonan, en la que todos compiten contra todos, es necesario renovarse o perecer, cuando los conocimientos ayer novedosos y eficaces, se transmutan en prejuicios, y los afectos, en su momento únicos e irrepetibles, en impedimentos. Leemos en *Vida líquida* de Bauman:

> Hay que modernizarse —léase: desprenderse día sí, día también, de atributos que ya han rebasado su fecha de caducidad y desguazar (o despojarse de) identidades actualmente ensambladas (o de las que estamos revestidos)— o morir [Bauman, 2006, 11].

Construimos relaciones de paso y no hay amigos sino aliados reconocidos como tales porque pierden tanto como nosotros si fracasa la empresa común. La generosidad espontánea, incondicional, inclusive; los sentimientos, los compromisos, además, serían, en cambio, oneroso lujo. Más explícito todavía, señala Bauman en *Amor líquido*: «En un juego de supervivencia, la confianza, la compasión y la clemencia [...] son suicidas» (Bauman, 2008, 118).

En esas condiciones, no sólo se habla de relaciones desechables, sino, además, de identidades alternativas, incluidas las virtuales. En contraposición con una fórmula que pareció obvia durante siglos, el hombre no es lo que hace, como refiere Beriain en *Aceleración y tiranía del presente*:

> La gente habla de trabajar (por el momento) como un panadero más que ser un panadero, vivir con Mayte más que ser el marido de Mayte, acudir a la parroquia x más que ser católico o meto-

> dista, votar socialista o conservador más que ser socialista o conservador [Beriain, 2008, 159].

Habiéndose hecho de la novedad un fin en sí mismo, es posible verificar la tendencia a concebir el pasado como tiempo vencido, como tiempo a destiempo, de donde se siguen consideraciones como las registradas por Bauman en *Amor líquido*: «Cada partida comienza de cero, los méritos pasados no cuentan, uno sólo vale según los resultados del último duelo» (Bauman, 2008, 118).

Si bien es cierto que en un mundo a la deriva como el nuestro, en donde la competencia y la publicidad obligan a reinventarnos a diario para no perder el empleo o la autoestima, una vida sin compromisos sería una vida sin proyectos, limitada a participar de las tendencias en curso. Sin pasado no hay futuro, cuando el último se abre a partir del primero.

4.2. **La abolición del futuro**

Sometidos a la agenda, gobernados por ella, el futuro pierde su condición de incógnita y degenera en apéndice del presente, en la medida en que revierte el tiempo plural en tiempo lineal, si no es que adquiere un sentido negativo al ser concebido como riesgo, reactualizando así el terror cósmico de estirpe neolítica que inspira el devenir.

Sin limitarse a la vida cotidiana, la anulación del futuro a favor del presente compromete, además, el ámbito político:

— Lejos de avanzar en dirección a la democracia plebiscitaria a través de Internet, la democracia representativa que nos rige ha experimentado una simplificación, cuando la actividad política gravita alrededor del día de elecciones, cuando las acciones de los gobernantes, así como las de quienes aspiran a relevarlos, son mediadas por encuestas de opinión u otras vías disponibles para develar preferencias en tiempo real, cuando no es a crearlas a través suyo, cuando el futuro pierde su condición alternativa. En esas condiciones, el concepto de proyecto político es desplazado por el de carrera política cuando el poder político deja de ser un medio y degenera en un fin.

Al reducir la democracia a las prácticas políticas de turno, se pierde la posibilidad de repensarla, lo que sería una contradicción. No en vano Derrida se ocupa de la democracia como la democracia por venir, no porque no haya sido perfeccionada todavía, sino porque permanece en camino a riesgo de perder su condición de tal si no lo hace, como en efecto lo plantea en *Hoy en día*: «[...] si mantengo este antiguo nombre de «democracia» y hablo tan a menudo de la «democracia por venir», es porque ése es el único nombre de régimen político que, entrañando en su concepto la dimensión de la *inadecuación* y del *porvenir,* declara su *historicidad* y su *perfectibilidad*» (Derrida, 1999, Internet). Repensar la democracia no sólo implicaría ocuparse de los derechos de las minorías no necesariamente garantizados por la rotación del poder, de la desigualdad que no cede, de la humillación (Rorty) de allí mismo derivada, sino, además, de sus relaciones con los medios de comunicación de masas, primero, y las nuevas tecnologías, después, en condiciones de alterar la «realidad» de la respectiva sociedad o cultura y, por supuesto, de fabricar mayorías, de un lado; y de la universidad, como horizonte abierto para la gestación del saber, como ámbito para la herejía sin la cual no sería posible mantener abierto el porvenir, de otro lado.

— Que la política haya renunciado al futuro a favor del presente, es conocido por todos, que lo haya hecho el derecho, acaso nos sorprenda. No es otra la tesis propuesta por José María Ruiz Soroa en «Las democracias aceleradas»:

> Si nos atenemos a la realidad, y no a los textos doctrinales que siguen repitiendo afirmaciones periclitadas, hace tiempo que la ley dejó de ser una norma general y se convirtió en un mandato dictado para problemas y casos particulares: es una norma ocasional, contingente, explicable sólo en función de una situación contra la que reacciona [Ruiz Soroa, Internet].

Lejos de someter la historia a la necesidad como Hegel o decretar su final como Fukuyama, es posible reconocer que asistimos a su banalización, cuando el *zapping* estaría sometido al *rating*.

4.3. **Un fin en sí mismo**

Si las nuevas tecnologías han puesto a circular las diferencias a la velocidad del vértigo, si el consumismo nos apremia y la competencia capitalista nos desborda, la multiplicación de las interacciones, en síntesis, nos compromete con un mayor número de acciones por unidad de tiempo; en esas condiciones vivimos al día, confinados en el presente, en detrimento del pasado y el futuro, como no acontecía desde el paleolítico. Implicaciones no faltan:

— Lejos de ostentar los bienes adquiridos o los servicios contratados, cuya exclusividad hace la diferencia, como registra Veblen en la *Teoría de la clase ociosa* a finales del siglo XIX, a comienzos del siglo XXI, el consumo tiene un fin en sí mismo, como lo explica Lipovetsky en *La felicidad paradójica*:

> Lo que articula el orden del consumo no es ya la oposición entre la minoría dominante y la masa dominada [...] Lo que ahora sostiene la dinámica consumista es la búsqueda de la felicidad privada [...] La culminación de la mercancía no es el valor signo de diferencia, sino el valor de experiencia, el consumo «puro» [Lipovetsky, 2007, 38].

El consumo desplaza a aquellas actividades que difieren la gratificación, como acontece con la religión y la política; sin más requisito que el crédito, la transacción comercial compite —las más de las veces— con éxito, con actividades autogratificantes como la creación artística o la reflexión intelectual, que suponen, en cambio, un arduo trabajo del individuo sobre sí mismo; independientemente del pasado-presente y el futuro-presente, sólo cuenta el deseo presente a la hora de comprar; al margen de la formación intelectual y el proyecto de vida, bastaría la pulsión.

— Espoleados por las urgencias del día, detenerse en un asunto, ahondar en él, abordar sus implicaciones, no figura en las prioridades y estaría de más, como refiere Lipovetsky en *La felicidad paradójica*: «[...] el orden del tiempo precipitado hace desaparecer como quien dice la distancia y la perspectiva necesaria para pensar, destruye los universos simbólicos, encierra al hombre en la inmediatez activa» (Lipovetsky, 2007, 104). No es la

única consideración al respecto. Cuando se quiere más de lo mismo, más dinero, más poder, más *rating,* inclusive, bastaría la inteligencia mecánica; no sería necesario pensar, que es pensar en los presupuestos y los fines, o en su defecto, es nada, de acuerdo con una reflexión de estirpe heideggeriana.

— Aunque simplifican los trámites, las nuevas tecnologías multiplican los frentes. Internet, el e-mail, cuando no el chat o el blog, en principio opciones, terminan siendo obligaciones. En su condición de laberinto, pródigo en atajos y bifurcaciones, Internet promueve el pensamiento nómada, rizomático, inclusive, al tiempo que los chat y los blog multiplican los espacios públicos, de un lado; el ciberespacio, de otro lado, confina al cibernauta en el presente absoluto a manera de ergástula. Algo similar sucede con el móvil, que si bien nos permite participar de la ubicuidad otrora exclusiva de los dioses, multiplica las urgencias, en detrimento del pasado y el futuro.

No sólo se simplifica el tiempo, otro tanto acontece con el lenguaje. Precedido por el de la metafísica platónico-aristotélica, por el de la teología también, por el del marxismo, inclusive, el léxico del mercado constituye el más reciente intento registrado por léxico alguno por erigirse en patrón y medida de los demás. Que el paciente pase a ser cliente, que el rector, gerente, que una campaña política se asuma como proyecto de mercadeo, son elocuentes síntomas en esa dirección. A semejanza de sus antecesores, el léxico del mercado participa del pensamiento binario, cuyos dualismos preservan los de la metafísica, aun cuando estarían invertidos: El culto al cuerpo, en detrimento del mundo interior; la inmediatez, de la trascendencia; el crédito, de la liquidez; la imagen, del ser, para citar algunos. Una vez más hemos sido confinados en la cárcel del lenguaje, donde nos trasladan de patio por acción del poeta, ese eslabón perdido entre los hombres y los dioses, cuando pone a circular nuevos significados y sentidos, en la medida en que la palabra poética se erige en palabra inaugural (Heidegger). Leemos en el *Manifiesto para cyborgs* de Donna J. Haraway: «Si vivimos prisioneros del lenguaje, escapar de esta casa prisión requiere poetas del lenguaje, una especie de enzima de restricción cultural que corte el código» (Haraway, 1991, Internet).

4.4. **Estado del arte**

Si una nueva tecnología de la palabra como la escritura alfabética griega, en su condición de escritura continua, así como la lectura en voz alta, el primado de la visión sobre la audición y las mutaciones gramaticales proclives al esencialismo y al universalismo de allí mismo derivadas, encuentran en Platón el pensador que no deja pasar la oportunidad y apuesta por el mundo de las ideas emancipado de la temporalidad, es decir, por la eternidad; la afortunada simbiosis entre cinismo y judaísmo, su recontextualización en la tradición apocalíptica judía, de un lado, en el léxico y la gramática del griego, de otro lado, y el relativo auge de los cultos mistéricos, cuya experiencia iniciática hace posible la creencia en la existencia de una vida tras la muerte, hallan en Pablo el genio del *marketing*, quien universaliza la Iglesia y democratiza la inmortalidad. La apuesta por el presente, en cambio, no se entendería sino a partir de la pérdida de las anteriores. Habiendo ajustado su vida al ideal, la crisis de la fe y el ocaso de los grandes relatos dejaría a los mortales huérfanos de sentido; asumido el pasado como lastre, y el futuro, como riesgo, se confinarían en el presente, por el que jugarían sus restos.

Si la apuesta por la eternidad (un tiempo sin comienzo) y la apuesta por la inmortalidad (un tiempo sin fin), dejan de lado el tiempo plural; la apuesta por el presente absoluto no sería menos arriesgada. Acelerado el tiempo, cuanto hacemos pasa de largo, no merece nostalgias ni crea expectativas sin las cuales escasea el sentido, y por supuesto, la solidaridad. Queriendo llenar el vacío de una vida a la carrera, nos imponemos más tareas por unidad de tiempo; con mayor razón todavía serían desechables; sin echar raíces en nosotros, en lo que constituye un círculo vicioso, no se erigen en fuentes de sentido.

Si la apuesta por la eternidad reduce el futuro a tiempo vegetativo; si la apuesta por la inmortalidad hace de la vida un medio para otros fines, la apuesta por el presente absoluto termina por deslindar el tiempo de la historia.

Si la fuga del «paraíso» implicó el tránsito del tiempo lineal al tiempo plural, o si se quiere, al tiempo en zigzag, la

apuesta por el presente absoluto induciría, en cambio, a su repatriación.

Si la apuesta por los universales lo es en detrimento del kairós, la apuesta por la inmortalidad, de aiôn, y el culto al presente, de chrónos, cuando reduce el tiempo lineal a tiempo puntual.

5

A MODO DE CONCLUSIÓN

5.1. **Los tres mundos**

Hay dos mundos en los que el hombre de alguna manera es extranjero:

— El mundo animal, en el que todo se reduce al aquí y al ahora, en el que el futuro degenera en tiempo vegetativo, tiempo no plural sino lineal, cuando rige el tiempo de la física.

— El reino de los teólogos, en el cual todo es de una vez para siempre y al cual no nos aproximamos a través de la conducta sino de las creencias. Si el hierofante apuesta por el lugar de la cualidad, al hacer de la experiencia religiosa una experiencia única e irrepetible y, en definitiva, iniciática, en virtud de las resonancias semánticas y las reacciones anímicas desencadenadas, en condiciones de alterar sus más caros prejuicios y expectativas; el teólogo, en cambio, lo haría por el lugar de la cantidad, dada la consolidación de la escritura destinada a la lectura en el siglo V a.C., en Grecia, como se explica enseguida. A diferencia de lo acontecido en el diálogo, rico en deícticos y figuras retóricas y, por supuesto, en segundos sentidos, en el que estaría abierta la posibilidad de ajustar la comprensión a partir del libre juego de preguntas y respuestas; con la escritura, en cambio, dirigida al lector desconocido, salvo excepciones como la correspondencia epistolar, no habría segunda oportunidad. De allí los esfuerzos encaminados a la construcción de discursos autosuficientes, es decir, apodícticos, en donde el lector, sin importar presupuestos y fines con los que estaría comprometido, admita las conclu-

siones del autor a riesgo de entrar en contradicción con las premisas previamente aceptadas si no lo hace, como se estila en el silogismo aristotélico. No es otra la tendencia que se impone en la tradición metafísica, en general, y en la teología, en particular, cuando los pensadores dirigen sus discursos a un hipotético auditorio universal, en la medida en que se emancipan de la temporalidad, cuando se presumen válidos para todos los contextos.

Hay otro mundo, el del hombre, el de la memoria y la imaginación, el del pasado-presente y el futuro-presente, en el que el tiempo no es sucesivo sino simultáneo; en el que el futuro no se reduce a tiempo vegetativo, cuando conserva, en cambio, su condición de incógnita; en el que el tiempo no es lineal sino plural; no sincronizado con los astros, sino con nosotros mismos, cuando se acelera o desacelera a través de las mutaciones padecidas por los estados anímicos.

5.2. **El tiempo no simplificado**

De espaldas a la desbandada de eventos que nos constituye, que nos atraviesa, en virtud del terror cósmico que inspira el devenir y, en particular, el cambio, Occidente apostó contra el tiempo, y habiendo intentado ascender hasta la morada de los dioses (eternidad, inmortalidad) ha terminado alojado en el nicho de las bestias (presente absoluto); los resultados son de todos conocidos. Apostar por un pensar descontextualizado, emancipado de la temporalidad, ávido de eternidad, como en su momento haría Platón, si bien constituye la condición de la posibilidad de la ciencia natural, prefigura, no obstante, el pensamiento único, como refiere Borges en entrevista con M.O. Montecchia, citada por Bravo y Paoletti: «Platón: En *La República* están los gérmenes del comunismo y el nazismo» (Bravo y Paoletti, 1999, 151). Apostar por la inmortalidad, si bien proporciona confort metafísico (Nietzsche), cuando promete intereses de usura en una hipotética vida futura, desplaza el epicentro de la existencia al más allá, trasmuta los fines en medios, allanando el camino para transformar los medios en fines, como acontece en las últimas décadas con la Sociedad de Consumo y la mercadotecnia electoral. Apostar por el presente absoluto, cuando el pasado degenera en

lastre, y el futuro, en riesgo, parodia la vuelta al «paraíso», un mundo sin historia, como el registrado en los establecimientos penitenciarios o los campos de refugiados.

Habiendo descubierto en la eternidad un tiempo sin tiempo; en el más allá una pirámide religiosa, sin futuro y con prisa, urge revertir la simplificación del tiempo, su reducción a cronología, a su unidad de medida (Attali). Algunas ideas:

— Deslindar el kairós del ákairos y transmutar el azar en kairós es la téchne que nos compete. Lejos de remitir a una episteme, emancipada de la temporalidad, la vida humana demanda, en cambio, una téchne, que presupone un tiempo plural; si bien abundan las incertidumbres, se multiplica la ocasión. El olfato del oportunista (Feyerabend) sería la metáfora a priorizar en el ámbito de la investigación. Algunos corolarios. A falta de certezas, apostar es lo que hacemos. Excepción hecha de casos puntuales, el futuro a lo sumo se puede propiciar.

— Fortalecer la vida interior, el multiplicador algebraico por excelencia, de un lado, no inducir pensamientos negativos, de otro lado, no sólo proporciona sentido, bajo el signo de la autenticidad, sino, además, habilita para la solidaridad. La dialéctica autenticidad-solidaridad constituye, en síntesis, el aporte del Jesús de la historia, solapado, no obstante, por el Cristo de la fe. A diferencia del último, el primero apuesta por una experiencia religiosa no comprometida con la promesa de la inmortalidad, ajena al paradigma del trueque, en concordancia con el taoísmo; ante el déficit motivacional de las éticas cognoscitivas registrado desde el punto de vista teórico, y la erosión de la confianza, desde el punto de vista práctico, acaso nos convoque la fórmula en cuestión.

— Sometido a la agenda, el futuro se reduce a tiempo vegetativo, a tiempo sin opciones, y es menester desbloquearlo; de lo contrario, estamos condenados al fin de la historia (Fukuyama). Como antaño el carnaval y la iniciación mística, el arte sería el ariete, cuando de desencadenar procesos se trata.

— De vuelta al Paleolítico, el hombre se halla sojuzgado por los afanes del día, en detrimento del pasado-presente y el futuro-presente. Aprisa, cuanto hacemos no alcanza a echar raíces, a gestar sentido, a ser verdadero para nosotros, en sintonía con la acepción originaria de aletheia, es decir, sin olvido, y en vano

adelantamos más tareas por unidad de tiempo para suplir el déficit, provocando, no obstante, el efecto contrario. Es menester habilitar el tiempo vertical (Bachelard), tiempo poético por excelencia, interactivo, además, rico en resonancias semánticas y reacciones anímicas; si una metáfora catapulta la idea, una ironía, en cambio, la sepulta, haciendo del saber, placer, renovación interior, acción. A semejanza de las prácticas pedagógicas, cuya pretendida neutralidad estaría en entredicho, el lenguaje literario trabaja en tiempo real.

5.3. **Un léxico alternativo**

Así como las lenguas flexivas asumen la oposición nombre-verbo, prefigurando la dualidad ser-devenir; con la «democratización» de la alfabetización temprana en Grecia, en virtud de los hábitos intelectuales inducidos, del esencialismo y el universalismo de allí mismo derivados, se oponen lo inteligible a lo sensible, psique a soma, el pensamiento al lenguaje, la episteme a la téchne, el modelo a la copia, los fines a los medios, como la cuota inicial del pensamiento binario, de donde procede el léxico de la metafísica que hace metástasis en el de la teología, primero, en el del mercado, después. Es cuando se opera un drástico recorte de mundo, dada la idealización del espacio, así como la «espacialización», cuando no la abstracción del tiempo, en contraposición con la condición abierta del porvenir.

Aiôn, el tiempo de la vida, kairós, el momento oportuno, téchne, el saber-hacer, aletheia, sin olvido, procedentes del griego; verbos como apostar, propiciar y provocar, próximo a θαυμασμός, relativos a la concepción del futuro como horizonte abierto de posibilidades; el azar, lo imprevisto, semejante a tyche, permiten dar cuenta del mundo para nosotros no como inventario de cosas, sino como desbandada de eventos. Al margen del léxico de la metafísica, en donde se excluyen los contrarios, el léxico del tiempo, no limitado al de la física, presupone, en cambio, su dinámica. Es cuando se toman en consideración:

— El tiempo plural, o sea, el tiempo con opciones, el tiempo histórico, liberado del totalitarismo que lo suprime o la racionalidad instrumental que lo niega.

— El tiempo simultáneo, en el que alternan el pasado-presente con el futuro-presente, en consideración al cual somos muchos, en contraposición con aseveraciones del tipo «yo soy», como la cuota inicial del pluralismo y de la tolerancia.

— El tiempo emocional que actúa como multiplicador algebraico, cuando las cosas no valen por sí mismas sino por el sentido que les damos.

El tiempo de la física, en síntesis, no registra el futuro como horizonte abierto de posibilidades, ni constituye el punto de encuentro del pasado-presente con el futuro-presente, de acuerdo con el cual somos muchos, como fundamento antropológico de la tolerancia, ni se conecta con la emoción, en su condición de multiplicador algebraico. Hablar del tiempo y pensar exclusivamente en el reloj iría en detrimento de la autonomía, el pluralismo y la felicidad.

This page intentionally left blank

BIBLIOGRAFÍA

Aboth, traducido al inglés con notas, glosario e índices por J. Israelstam, B.A., Londres: Soncino, 1988.

Acts of Paul, trad. y notas de M.R. James, Oxford: Clarendon Press, 1924. URL: http://www.earlychristianwritings.com/text/actspaul.html

AGOBARDO, *Judaicis Superstitionibus*, trad. del pasaje citado al español por Juan Manuel López Rivera. URL: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0779-0841_Agobardus _Lugdunensis_Epistola _de_Judaicis_Superstitionibus_LT.doc.html

AGUSTÍN, *Carta a los católicos sobre la secta donatista*, trad. de P. Santos Santamarta. URL: http://www.augustinus.it/spagnolo/lettera_cattolici/index2.htm

Apocalipsis de Esdras (IV Esdras), trad. del etíope al francés por René Basset, y al español por Juli Peradejordi, Barcelona: Editorial 7 ½, 1980. URL: http://antepasadosnuestros.blogspot.com/2009/06/iv-esdras-apocalipsis-de-esdras.html

Apocalipsis de Pedro, texto gnóstico. URL: http://www.upasika.com/docs/apocrifos/Visiones/Apocalipsis%20copto%20de%20Pedro.pdf

Apocalipsis de Pedro. URL: http://escrituras.tripod.com/TextosApPedro.htm

ARISTÓTELES, *Obras*, trad., estudio preliminar, preámbulos y notas de Francisco de Paula Samaranch, Madrid: Aguilar, 1964.

BARBAGLIO, Giuseppe, *Jesús, hebreo de Galilea. Investigación histórica*, trad. de Alfonso Ortiz García, Salamanca: Secretariado Trinitario, 2003. URL: http://www.scribd.com/doc/23660966/Barbaglio-Giuseppe-Jesus-Hebreo-de-Galilea

BARING-GOULD, Sabine, *The lost and hostile gospels: an essay on the Toledoth Jeschu, and the Petrine and Pauline gospels of the first three centuries of which fragments remain*, Londres, Edimburgo: Williams and Norgate, 1874. URL: http://www.archive.org/details/losthostilegospe00bari

BAUMAN, Zygmunt, *Vida líquida*, trad. de Albino Santos Mosquera, Barcelona: Paidós, 2006.

—, *Amor líquido*, trad. de Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide, México: F.C.E., 2008.
Berakoth, traducido al inglés con notas, glosario e índices por Maurice Simon, M.A., Londres: Soncino. URL: http://www.come-and-hear.com/berakoth/berakoth_55.html
BERIAIN, Josetxo, *Aceleración y tiranía del presente. La metamorfosis en las estructuras temporales de la modernidad*, Barcelona: Anthropos Editorial, 2008.
BERNABÉ, Alberto, *Textos órficos y filosofía presocrática*, Madrid: Trotta, 2004.
Biblia, trad. de Nácar y Colunga, Madrid: BAC, 1974.
Biblia, versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego de Francisco Cantera Burgos y Manuel Iglesias, 8 vols., Estella (Navarra): Salvat, 1980-1983.
Biblia Castilion de la Sociedad Bíblica Internacional. URL: http://www.biblegateway.com/passage/?search=Mateo%205&version=CST
Biblia de Jerusalén, ed. española dirigida por José Ángel Ubieta, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1975.
BORGES, Jorge Luis, *Obras completas*, Buenos Aires: Emecé, 1989-1996.
— y Antonio CARRIZO, *Borges el memorioso. Conversaciones*, México: F.C.E., 1997.
BRAVO y PAOLETTI, *Borges verbal,* Buenos Aires: Emecé, 1999.
BURCKHARDT, Jacob, *Historia de la cultura griega*, 5 vols., trad. de Germán J. Fons, Barcelona: Iberia, 1975.
Canon de Muratori. URL: http://escrituras.tripod.com/
Carta a Aristeas, en *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid: Cristiandad, 1982.
CASTORIADIS, Cornelius, *Lo que hace a Grecia*, 1. *De Homero a Heráclito*, trad. de Sandra Garzonio, Buenos Aires: F.C.E., 2006.
CELSO, *Discurso verdadero contra los cristianos*, introd. y notas de Serafín Bodelón, Madrid: Alianza, 1989.
Chagigah, traducido al inglés con introd., notas, glosario e índices por Rev. A.W. Stkea, Cambridge: University Press, 1891. URL: http://www.archive.org/stream/chagigahbabyloni00unknuoft/chagigahbabyloni00unknuoft_djvu.txt
CHUANG-TZU, *Textos*, análisis y trad. de Carmelo Elorduy, S.J., Caracas: Monte Ávila, 1993.
CLEMENTE DE ROMA, Epístola a los corintios. URL: http://escrituras.tripod.com/Textos/EpClemente1.htm
Codex Theodosiani. URL: http://ancientrome.ru/ius/library/codex/theod/public.htm
CROSSAN, John D., *El Jesús de la historia. Vida de un campesino judío*, trad. de Teófilo de Lozoya, Barcelona: Crítica, 2007.
DERRIDA, Jacques, *Justicia y perdón*, entrevista con Antoine Spire en *Staccato*, programa televisivo de France Culturel del 17 de septiem-

bre de 1998, trad. de Cristina de Peretti y Francisco Vidarte, en J. Derrida, *¡Palabra!*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 49-56. URL: http://www.jacques derrida.com.ar/textos/justicia_perdon.htm
—, «Hoy en día», entrevista con Thomas Assheuer, en J. Derrida, *No escribo sin luz artificial*, trad. del orig. fr. Rosario Ibáñez y María José Pozo, Valladolid, 1999. URL: http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/hoy.htm
Didaché o la doctrina de los 12 apóstoles. URL: http://escrituras.tripod.com/
EHRMAN, Bart D., *Jesús no dijo eso*, trad. de Luis Noriega, Barcelona: Ares y Mares, 2007.
—, *Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento*, trad. de Luis Noriega, Barcelona: Ares y Mares, 2009.
El Corán, trad., pról. y notas de Rafael Cansinos Assens, Madrid: Aguilar, 1963.
El credo de Atanasio, en *Credo*. URL: http://www.iglesiareformada.com/Credos.html
ELIADE, Mircea, *Herreros y alquimistas*, trad. de E.T., Madrid: Alianza, 1983.
EPIFANIO DE SALAMINA, *The panarion*, libros II y III (secciones 47-80: «The Fide»), trad. de Frank Williams, Leiden: E.J. Brill, 1993.
Epístola de Bernabé. URL: http://escrituras.tripod.com/Textos/EpBernabe.htm
EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica*, 2 vols., versión española, introd. y notas de Argimiro Velasco-Delgado, Madrid: BAC, 1997.
—, *Vida de Constantino*, trad. de Ernest Cushing Richardson, *From Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, vol. 1, ed. de Philip Schaff y Henry Wace (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1890), revisado y editado para New Advent por Kevin Knight. URL: http://www.newadvent.org/fathers/25024.htm
ESQUILO, *Agamenón*, en *Tragedias completas*, introd., trad. y notas de Julio Pallí Bonet, Barcelona: RBA, 1995.
Evangelio de Judas. URL: http://www.arcangelrafael.com.ar/evangeliodejudas.html
Evangelio de María Magdalena. URL: http://escrituras.tripod.com/Textos/EvMagdalena.htm
Evangelio de Tomás. URL: http://escrituras.tripod.com
Evangelio según los hebreos (fragmentos). URL: http://escrituras.tripod.com/Textos/EvHebreos.htm
Gabriel's Revelation. Trad. inglesa de Israel Knohl. URL: http://www.hartmaninstitute.com/SHInews_View_Eng.asp?Article_Id=162
Gittin, trad. al inglés con notas, glosario e índices Maurice Simon, M.A., Londres: Soncino. URL: http://www.comeandhear.com/gittin/gittin_0.html
GONZÁLEZ ECHEGARAY, Joaquín, *Jesús en Galilea. Aproximación desde la arqueología*, Estella (Navarra): Verbo Divino, 2001.

GORDON, Nehemias, «La tumba de Yeshúa hijo de José, en "Talpiot Oriental"». URL: http://sendaantigua.electedhosting.com/Senda/docs/La_tumba_de_Yeshua_hijo_de_Jose.htm
HARAWAY, Donna, «Manifiesto para cyborgs. Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del s. XX», trad. de Manuel Talens, 1991. URL: http://www.entretodas.net/2006/05/19/«manifiesto-cyborg»-de-donna-haraway
HAVELOCK, Eric A., *Prefacio a Platón*, trad. de Ramón Buenaventura, Madrid: Visor, 1994.
HERMAS, *El Pastor*. URL: http://escrituras.tripod.com
HERRERO DE JÁUREGUI, Miguel, *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Madrid: Trotta, 2007.
HESIQUIO DE ALEJANDRÍA, *Diccionario*. URL: http://el.wikisource.org/wiki/Γλώσσαι/Ά
Himno a Deméter, en *Himnos homéricos. Batracomiomaquia*, trad. y notas de Alberto Bernabé Pajares, Madrid: Gredos, 2001.
Historia copta de José el carpintero. URL: http://escrituras.tripod.com/Textos/HistJose.htm
HÖLDERLIN, Friedrich, *La muerte de Empédocles*, trad. y epílogo de Carmen Bravo-Villasante, Madrid: Hiperión, 1988.
IDEL, Moshe, *El Golem. Tradiciones mágicas y místicas del judaísmo sobre la creación de un hombre artificial*, trad. de Florinda F. Goldberg, Madrid: Siruela, 2008.
IRENEO DE LYON, *Contra las herejías*. URL: http://www.multimedios.org/docs/d001092/
IGNACIO DE ANTIOQUÍA, Epístolas. URL: http://escrituras.tripod.com/Textos/EpIgnacio.htm#%A02
JAFFÉ, Dan, *El Talmud y los orígenes judíos del cristianismo*, trad. de Víctor Molva, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.
JERÓNIMO, *Against Helvidius*, edición de Philip Schaff, trad. de W.H. Fremantle. URL: http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf206.vi.v.html
—, «Letter to Heliodorus, Monk». URL: http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf206.v.XIV.html
Jesus' Lost Tomb. Documental emitido por Discovery Channel y producido por James Cameron. Subtitulado en español. URL: http://video.google.com/videoplay?docid=-2721674903803742679#
JOSEFO, Flavio, *Antigüedades de los judíos*, 3 vols., Barcelona: Clie, 1988.
JULIANO, *Contra los galileos*, en *Contra los galileos. Cartas y fragmentos. Testimonios. Leyes*, introd., trad. y notas de José García Blanco y Pilar Jiménez Gazapo, Madrid: Gredos, 1982.
JULLIEN, François, *Un sabio no tiene ideas o el otro de la filosofía*, trad. de Anne Hélène Suárez Girard, Barcelona: Siruela, 2001.
—, *La China da que pensar*, trad. de Natalia Fernández Díaz, Barcelona: Anthropos Editorial, 2005.

JUSTINO EL MÁRTIR, *Dialogue with Trypho*. URL: http://www.earlychristianwritings.com/text/justinmartyr-dialoguetrypho.html
—, *The first apology*. URL: http://www.tertullian.org/fathers2/ANF-01/anf01-46.htm#P3593_620967
KNOHL, Israel, «In three days, you shall live». URL: http://www.haaretz.com/weekend/week-s-end/in-three-days-you-shall-live-1.218552
LADD, George Eldon, *Teología del Nuevo Testamento*, trad. de José-María Blanch y Dorcas González Bataller, Barcelona: Clíe, 2002. URL: http://www.scribd.com/doc/24471850/George-E-Ladd-Teologia-del-Nuevo-Testamento-x-El-Tropical?secret_password=&autodown=pdf
LAERCIO, Diógenes, *Vidas de los filósofos más ilustres*, trad. y prol. de José Ortiz y Sanz y José M. Riaño, México: Porrúa, 1991.
LAKOFF, George y Mark JOHNSON, *Metáforas de la vida cotidiana*, trad. de Carmen González Marín, Madrid: Cátedra, 1995.
LAO-TSÉ, Tao Te King, trad. del chino al alemán de Richard Wilhelm, versión al español de A. García-Molins, México: Diana, 1985.
LE GOFF, Jacques, *El nacimiento del purgatorio*, trad. de Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid: Taurus, 1981.
L'HERMITTE-LECLERCQ, Paulette, «Las mujeres en el orden feudal (siglos XI y XII)», en *Historia de las mujeres*, 3, dirigida por Georges Duby y Michelle Perrot, trad. de Marco Aurelio Galmarini y Cristina García Ohlrich, Madrid: Taurus, 1992.
LIPOVETSKY, Gilles, *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, trad. de Antonio-Prometeo Moya, Barcelona: Anagrama, 2007.
Lírica griega arcaica. Poemas corales y monódicos, 700-300 a.C., trad. de Francisco Rodríguez Adrados, Madrid: Gredos, 2001.
Los Evangelios apócrifos, versión crítica, estudios introductorios y comentarios de Aurelio de Santos Otero, Madrid: BAC, 1979.
Los filósofos presocráticos, intro., trad. y notas de Conrado Eggers Lan *et al.*, Madrid: Gredos, 1978-1980, 3 vols.
Los targumes. Textos escogidos, trad. de Pierre Grelot, Estella (Navarra): Verbo Divino, 1987.
LUTERO, *Sobre los judíos y sus mentiras*. URL: http://www.herenciacristiana.com/luther/chap10.html
—, *Von Schem Hamphoras und Geschlecht Christi, Matthei am 1 Cap.*, Wittemberg, 1543, trad. de los dos pasajes citados al español por Ana María Rabe. URL: http://books.google.com/books?id=62o8AAAAcAAJ&printsec=frontcover&dq=luther+%22von+schem+hamphoras%22&source=bl&ots=qiAOewKqoh&sig=TyH09tegBxm gp7L2IxIrDzBfQ&hl=es&ei=oQI3TOS4KYrgOIOJpecE&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=2&ved=0CBoQ6AEwAQ#v=onepage&q&f=false

MACK, Burton L., *El Evangelio perdido. El documento Q. Único texto auténtico sobre los orígenes del cristianismo*, trad. de Mariano Casas, Barcelona: Martínez Roca, 1994.
MATEOS, Juan y Fernando CAMACHO, *El Evangelio de Marcos*, Sevilla: Almendro y Épsilon, 2008.
MEAD, George, «Indicios de formas tempranas del Toledoth», en *Did Jesus Live 100 B.C.?*, Londres: Theosophical Publishing Society, 1903. URL: http://www.upasika.com/docs/mead/Mead%20-%20Toldoth.pdf
Metalogos. Los Evangelios de Tomás, Felipe y la Verdad, introd., trad. del copto al inglés y notas de Thomas Paterson Brown, trad. del inglés al español de Higinio Añas Gómez, José Cascant Ribelles y Pedro Chamizo Domínguez, Málaga: Sirio, 2009.
MOSTERÍN, Jesús, *Teoría de la escritura*, Barcelona: Icaria, 1993.
MULFORD WOODRUF, Archibald, «La Iglesia prepaulina», *Revista Ribla*, 22, 1996. URL: http://www.clailatino.org/ribla/ribla22/la%20iglesia%20prepaulina.html
NIETZSCHE, Federico, *El Anticristo*. URL: http://www.federacionatea.org/documentos/el%20anticristo%20-%20nietzsche.pdf
ONFRAY, Michel, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros,* Buenos Aires: Paidós, 2007.
ORÍGENES, *Contra Celso*, introd., versión y notas de Daniel Ruiz Bueno, Madrid: BAC, 1967.
PÉREZ CORTÉS, Sergio, *Un aliento poético: el alfabeto*. URL: http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Endoxa-199721D34FF8-490D-CB5D-8198-A31B259BD40A&dsID=aliento_poetico.pdf
Perseus digital library. URL: http://www.perseus.tufts.edu/
Pistis Sophia. URL: http://www.upasika.com/docs/apocrifos/Textos%20gnosticos/Pistis%20Sophia.pdf
PLATÓN, *Obras completas*, introd. de José Antonio Míguez, trad., preámbulos y notas de María Araujo *et al.*, Madrid: Aguilar, 1966.
PROST, Antoine, «Fronteras y espacios de lo privado», en *Historia de la vida privada*, 5. *De la Primera Guerra Mundial hasta nuestros días*, trad. de José Luis Checa Cremades, Madrid: Taurus, 2001.
Protoevangelio de Santiago. URL: http://escrituras.tripod.com/
Reglas, en *Textos de Qumrán*, introd. y trad. de Florentino García Martínez, Madrid: Trotta, 1993.
RICHARD, Pablo, «Los diversos orígenes del cristianismo. Una visión de conjunto (30-70 d.C.)», *Revista Ribla*, 22, 1996. URL: http://www.clailatino.org/ribla/ribla22/los%20diversos%20origenes%20del%20cristianismo.html
RUIZ SOROA, J.M., «Las democracias aceleradas», *Cuadernos de Alzate*, n.º 40, Madrid, 2009. URL: http://www.revistasculturales.com/articulos/16/cuadernos-de-alzate/1153/4/las-democracias-aceleradas.html
SANDERS, E.P., *Jesus in Historical Context*. URL: http://theology today.ptsem.edu/oct1993/v50-3-article8.htm

Sanhedrin, traducido al inglés con notas, glosario e índices por Jacob Shachter, I-IV, y H. Freedman, B.A., Ph.D, VII-XI, Londres: Soncino, 1987.
SCHOLEM, Gershom, «La idea del Gólem en sus relaciones telúricas y mágicas», en *La cábala y su simbolismo*, trad. de José Antonio Pardo, México: Siglo XXI - Gandhi, 2009.
Sepher Yetzirath, versión de William Wynn Westcott, 1887. URL: http://www.upasika.com/docs/golden%20dawn/Wynn%20Westcott%20-%20Sepher%20Yetzirah.pdf
Shabbat, traducido al inglés con notas, glosario e índices por el rabino H. Freedman, Londres: Soncino. URL: http://www.come-and-hear.com/shabbath/shabbath_0.html
SNELL, Bruno, *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*, trad. de J. Fontcuberta, Barcelona: Acantilado, 2007.
SÓCRATES ESCOLÁSTICO, *Church History*, trad. de A.C. Zenos, *From Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, vol. 2, ed. de Philip Schaff y Henry Wace (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1890), revisado y editado para New Advent por Kevin Knight. URL: http://www.newadvent.org/fathers/2601.htm
STUDENT, Gil, *The Jesus Narrative in the Talmud*. URL: http://www.angelfire.com/mt/talmud/jesusnarr.html
TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *To Autolycus*. URL: http://www.IntraText.com/IXT/ENG0317/_PT.HTM
TERTULIANO, *De Spectaculis*, trad. de Rev. S. Thelwall. URL: http://www.earlychristianwritings.com/text/tertullian03.html
—, *Against Praxeas*, trad. de Rev. S. Thelwall, Edimburgo: Allan Menzies, 1885. URL: http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf03.pdf
—, *On Baptism*, trad. de Rev. S. Thelwall, Edimburgo: Allan Menzies, 1885. URL: http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf03.pdf
Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi, 3 vols., ed. de Antonio Piñero *et al.*, Madrid: Trotta, 2007.
THEISSEN, Gerd, *Colorido local. Contexto histórico en los Evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, trad. de Manuel Olagasti Gaztelumendi, Salamanca: Sígueme, 1997.
The Testimony of Truth. URL: http://www.gnosis.org/naghamm/testruth.html
Toledoth Yeshu, en Morris Goldstein, *Jesus in the Jewish Tradition*, Nueva York, NY: Macmillan, 1950, pp. 148-154. URL: http://www.essene.com/History&Essenes/toled.htm
Toledoth Yeshu, en George Mead, *Did Jesus Live 100 B.C.?*, Londres: Theosophical Publishing Society, 1903, trad. al español como «Una vida de Jesús». URL: http://www.upasika.com/docs/mead/Mead%20-%20Vida%20judia%20de%20Jesus.pdf
Toledoth Yeshu, en *Liber de ortu et origene Jesu. Ex editione wagenseliana*, 1857, trad. del pasaje citado al español por Juan Manuel López Ri-

vera. URL: http://books.google.com/books/pdf/Sefer_toledot_Yeshu.pdf
Toledoth Yeshu, citado por Luigi Cascioli. URL: http://www.nessundio.net/cascioli.htm
VOLTAIRE, «La tumba del fanatismo y examen importante de milord Bolingbroke», en *Crítica religiosa*, México: Grijalbo, 1971.
WHORF, Benjamin Lee, *Lenguaje, pensamiento y realidad. Selección de escritos*, trad. de José M. Pomares, Barcelona: Barral, 1971.
WHIDDEN, Woodrow; Jerry MOON y John W. REEVE, *La trinidad*, trad. de David P. Gullón Canedo. URL: www.eme1888.cl/archivos/asuntos/La%20Trinidad.doc
Yebamoth, traducido al inglés con notas, glosario e índices por Israel W. Slotki, Londres: Soncino. URL: http://www.come-and-hear.com/yebamoth/yebamoth_0.html

ÍNDICE DE NOMBRES

Abraham: 65, 80, 90, 120, 135, 148
Adriano: 83, 111
Agobardo: 94, 96
Agustín, san: 33, 119, 120
Akiba ben José: 83
Alejandro Magno: 65
Amenábar, A.: 148
Anacreonte: 28, 29
Anaximandro: 26
Anemías: 108
Antístenes: 67
Apolinar de Laodicea: 144
Apolonio de Tiana: 101
Aristeas: 61
Aristón de Pella: 132
Aristóteles: 13, 17, 21, 22, 31, 36, 37, 135
Arrio: 135
Askew, A.: 51
Atanasio de Antioquía: 48, 49, 52, 134, 135, 137
Atrongés: 82
Attali, J.: 173
Audios: 144, 146
Áyax: 29

Bachelard, G.: 16, 34, 174
Bar Kochba: 83, 111
Barbaglio, G.: 71
Basílides: 148, 149
Basilio de Ancira: 136
Bauman, Z.: 164, 165
Beatty, Ch.: 49
Ben Pandira: 88, 89
Ben Stada: 88, 89, 103, 108
Benedicto XVI: 84
Beriain, J.: 164, 165
Bernabé: 22, 48, 113, 132, 147
Black, M.: 36
Bodmer, D.: 49, 141
Bonosio, obispo de Sárdira: 98
Borges, J.L.: 13, 148, 151, 155, 156, 157, 158, 172
Bousfield Huleatt, Ch.: 49
Bryennios, F.: 51
Bultmann, R.: 56, 62, 63, 101
Burckhardt, J.: 27

Camacho, F.: 59
Cantera Burgos, F.: 73
Carrizo, A.: 155
Cascioli, L.: 91
Castoriadis, C.: 34, 35
Celso: 50, 87, 88, 90, 92, 93, 96, 101, 133
Cerdón: 133
Chuang-Tzu: 41, 42, 43, 46
Cirilo, obispo de Alejandría: 135, 144, 148, 149
Clemente de Alejandría: 52, 53, 116
Clemente de Roma: 57
Clístenes: 27
Confucio: 41

Constantino: 61, 64, 120, 135, 159
Cristo: 47, 60, 63, 70, 95, 100, 101, 112, 113, 120, 123-129, 131, 134, 139, 142-147, 152, 159, 173
Crossan, J.D.: 47, 56, 67, 70, 71, 80, 109, 127

Dámaso: 61
Damián: 139
Derrida, J.: 75, 166
Diocleciano: 119
Diógenes de Sínope: 67
Diógenes Laercio: 26, 67
Dióscoro I, obispo de Alejandría: 148
Donato: 119

Eco, U.: 74
Ehrman, B.D.: 69, 145
Eleazar ben Simón: 82
Eleazar ben Yair: 83
Eliade, M.: 46, 106
Eliezer ben Hyrcanos: 90
Empédocles: 30
Enómao: 66
Epifanio de Salamina: 146
Erasmo de Rotterdam: 61, 138
Esdras: 80, 114, 131
Esquilo: 21, 29
Esteban: 108, 122
Eteocles: 29
Euclides: 35
Eusebio de Cesarea: 51, 52, 53, 55, 64, 86, 87, 108, 110, 111, 112, 143
Eutiques: 144, 148

Fado, el procurador romano: 82
Félix, el prefecto romano: 82
Feyerabend, P.: 173
Filodemo: 66
Filón: 140, 149
Fukuyama, F.: 166, 173

Gamaliel: 122
Goldstein, M.: 90, 92, 95, 102, 107
González Echegaray, J.: 65, 66
Gordon, N.: 54
Gregorio I: 141

Hanina ben Dosá: 83
Haraway, D.: 168
Havelock, E.: 31, 36
Hegel, G.W.F.: 42, 62, 166
Heidegger, M.: 37, 168
Helvidio: 98
Heráclito: 26, 28, 30, 42, 140
Hermas: 47, 48, 118, 119, 145
Herodes Agripa: 59, 108
Herodes Antipas: 65, 106, 108
Herodes el Grande: 55, 56, 59, 65, 83, 89, 109
Herrero de Jáuregui, M.: 45, 63
Hesiquio de Alejandría: 130
Hipólito de Roma: 53
Hölderlin, F.: 72
Hrabanus Maurus: 94, 96
Huldreich, J.J.: 56, 89, 92, 96, 103, 105
Hunger, H.: 49
Huntington, S.: 163
Hypatia: 147, 148

Idel, M.: 97, 98, 104
Iglesias, M.: 73
Ignacio de Antioquía: 131
Ireneo de Lyon: 54, 57, 112, 113, 133, 144, 145
Isaías: 65, 84, 85, 98, 99

Jaffé, D.: 110
Jerónimo, Padre de la Iglesia: 47, 61, 79, 94, 96, 98, 142, 160
Jesús (el histórico): 47, 48, 56, 58, 60-64, 66-72, 126, 128, 134, 145, 150, 151, 160

Jesús (el maestro): 47, 69, 70, 71, 74, 75, 76, 79, 80, 81, 101, 106, 111, 112, 117, 118, 122, 135, 140, 158
Joaquín de Fiori: 33
Johnson, M.: 35
José: 54, 66, 84, 85, 86, 90, 98, 99, 113
Josefo, F.: 55, 82, 108
Juan: 47, 48, 49, 50, 52, 56, 62, 64, 79, 84, 86, 98, 99, 100, 101, 106, 109, 111, 114, 115, 118, 127, 140, 141
Juan de Giscala: 82
Juan el Bautista: 83, 108
Juan el presbítero: 48
Judah Loew ben Bezalel: 104
Judas el apóstol: 48, 49, 54, 74
Judas el galileo: 82
Juliano el apóstata: 120, 127
Jullien, F.: 9, 42
Justino el mártir: 48, 97, 107, 108, 111, 113

Kant, I.: 157
Kloppenborg, J.S.: 46, 47, 69
Knohl, I.: 55
Koester, H.: 47, 69

Ladd, G.E.: 129
Lakoff, G.: 35
Lao-tsé: 41, 43, 46
Le Goff, J.: 121
Lipovetsky, G.: 167
Lucas: 49, 52, 55, 56, 58, 63, 68, 69, 70, 74, 75, 78, 81, 84, 86, 99, 101, 106, 109, 127, 129, 132, 140, 141, 143, 145, 157
Lutero, M.: 62, 95, 96, 107
Lyotard, J.F.: 163

Mack, B.S.: 47, 65, 66, 67, 68, 71
Marción: 132, 133
Marcos: 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 66, 70, 80, 84, 86, 88, 99, 100, 101, 105, 106, 111, 126, 127, 128, 134, 140, 143, 145, 158
María (hermana de María): 98
María Magdalena: 54, 127, 140, 141, 142
Martin, R.: 96
Mateo: 50, 55, 56, 59, 63, 65, 68, 69, 70, 74, 77, 80, 81, 84, 85, 86, 90, 97, 98, 99, 101, 102, 106, 109, 113, 124, 127, 129, 130, 137, 140, 142, 143, 145, 156, 157, 158, 160
Mateos, J.: 59
Mead, M.: 91, 94, 96
Meleagro: 66
Menahem ben Judas: 82
Meyrink, G.: 104
Moisés: 125, 133
Montevecchi, O.: 60
Moon, J.: 136, 137
Mosterín, J.: 25, 26
Muratori, L.A.: 48, 52

Nerón: 57
Nestorio: 144, 146
Nicodemo: 86, 131
Nietzsche, F.: 13, 18, 38, 145, 151, 152, 153, 154, 155, 172

O'Callaghan, J.: 60
Onfray, M.: 67, 68
Ong, W.: 38
Orestes: 148
Orígenes: 51, 53, 87, 116, 129, 158
Otto, R.: 30

Pablo: 49, 57, 61, 66, 76, 110, 118, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 130, 134, 140, 143, 144, 149, 150, 152, 154, 158, 159, 169
Pablo de Samosata: 135, 145

Pacomio, san: 52
Pantira (o Pandira, o Pandera): 87, 88, 89, 90, 91, 92
Papías: 55, 112
Pappos Ben Judah (o Papus Ben Jehuda): 89, 92
Parménides: 41
Pascal, B.: 155
Pedro, el apóstol: 47, 48, 49, 51, 52, 56, 57, 61, 99, 100, 105, 109, 113, 118, 119, 126, 127, 132, 141, 143, 144
Pedro, el lector: 148
Pérez Cortés, S.: 24, 25
Pilatos: 56, 106, 109, 111
Pío I: 48
Platón: 13, 21, 22, 23, 31, 36, 43, 61, 63, 135, 169, 172
Plinio el viejo: 65
Policarpo: 133
Praxeas: 138, 146
Prost, A.: 39

Reeve, J.W.: 137
Richard, P.: 66
Rorty, R.: 163, 166
Ruiz Soroa, J.M.: 166
Rylands, J.: 49, 51

Safo: 28
Sanders, E.P.: 66, 71
Santiago: 48, 49, 53, 69, 73, 79, 85, 98, 108, 110, 140, 142, 143
Santiago (hijo de Zebedeo): 100, 108
Schleiermacher, F.: 62, 63
Scholem, G.: 103, 104
Sergio, el Patriarca: 146
Simeón ben Azzai: 90
Simeón ben Shetah: 92
Simón bar Ghiora: 82
Simón el mago: 101
Smith, M.: 53
Snell, B.: 37
Spengler, O.: 163
Strauss, F.: 62, 63
Student, G.: 88

Tasiano: 116
Teodosio II: 144
Teófilo de Antioquía: 138
Tertuliano: 48, 93, 96, 113, 115, 116, 119, 138, 146
Teudas: 82
Theissen, G.: 59
Theodorus: 53
Thiede, C.P.: 50, 60
Tischendorf, K. von: 50
Tito: 83
Tolomeo II Filadelfo: 61
Tomás: 46, 47, 52, 53, 61, 69, 72, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 83, 99, 121, 124, 125, 128, 134, 143, 147, 151, 159

Valentín: 51, 149
Varo: 65
Veblen, T.: 167
Vespasiano: 83
Voltaire: 96

Wagenseil, J.C.: 56, 90, 92, 95, 96, 102, 107
Weisse, C.H.: 55, 56
Whidden, W.: 136, 137
Whorf, B.L.: 33
Woodruff, M.: 126
Wrede, W.: 100

Yeshu: 56, 57, 88, 90, 92, 93, 95, 102-105, 107, 145
Yohanan ben Sakkai: 110

Zacarías: 111

ÍNDICE

Introducción 11

1. El tiempo 15
1.1. Tiempo plural, tiempo simultáneo, tiempo emocional 15
1.2. El tiempo para nosotros 16
1.3. Tiempo y lenguaje 19

2. La apuesta por la eternidad en Grecia 21
2.1. Auge y desaparición de la escritura silábica 23
2.2. La polis oral 25
2.3. La filosofía se hace metafísica 30
    2.3.1. Los invariantes 31
    2.3.2. Una causalidad lineal 33
    2.3.3. La lógica del espacio 34
    2.3.4. Mutaciones gramaticales 36
    2.3.5. Autonomía del pensar 38
    2.3.6. Esquizofrenia primordial 39
2.4. Ubicuidad del azar 39

3. La apuesta por la inmortalidad en el cristianismo 41
3.1. El predicador galileo 61
    3.1.1. La recuperación del Jesús histórico 62
    3.1.2. Galilea de las naciones 64
    3.1.3. La fuente Q 72
    3.1.4. El Evangelio de Tomás 76
3.2. El judeocristianismo 79
    3.2.1. Jesús como Mesías 80
    3.2.2. Legitimado por las Escrituras 82
    3.2.3. Milenarismo y más allá. Las tres vidas 111
    3.2.4. La *Didaché* y *El Pastor* 116

3.3. El cristianismo paulino 121
3.3.1. Un genio del *marketing* 122
3.3.2. Premio y castigo 128
3.3.3. Otro Dios, otra Iglesia 132
3.4. El Dios de los teólogos 134
3.4.1. La fórmula trinitaria 135
3.4.2. El hombre-Dios 140
3.4.3. Un Dios, una verdad 147
3.5. Dos pensadores irreverentes 150
3.5.1.El galileo de Nietzsche. El Anticristo es Pablo 151
3.5.2. Borges y el último de los apócrifos 155
3.6. El fin se hace medio, el medio se hace fin 158

4. La apuesta por el presente absoluto en nuestros días 163
4.1. La defenestración del pasado 164
4.2. La abolición del futuro 165
4.3. Un fin en sí mismo 167
4.4. Estado del arte 169

5. A modo de conclusión 171
5.1. Los tres mundos 171
5.2. Un tiempo no simplificado 172
5.3. Un léxico alternativo 174

Bibliografía 177

Índice de nombres 185